

الكتاب (٢) ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

سلسلة كتب ثقافية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم العلمية

بصائر في نظرية المعرفة

نظرة تأصيلية في فكر سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي

الشيخ معتصم سيد أحمد



بصائر في نظرية المعرفة

نظرة في التأصيل الفكري لسماحة المرجع الديني

آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي



الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م

سعر الكتاب

■ لبنان ٣٠٠٠ ل. ل	■ البحرين دينار	■ ألمانيا ١٠ ماركات
■ سوريا ٦٥ ل. س	■ قطر ١٠ ريالاً	■ سويسرا ١٠ فرنكات
■ مصر ٣ جنيهات	■ عمان ريال ونصف	■ هولندا ١٠ فلورنات
■ الأردن دينار	■ السودان ٢٢٠٠ جنيه	■ إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
■ السعودية ١٠ ريالاً	■ المغرب ٢٠ درهماً	■ أمريكا ٥ دولارات
■ الكويت دينار ونصف.	■ تونس دينار	■ كندا ٤ دولارات
■ الإمارات العربية ١٥ درهماً	■ الجزائر ١٨ ديناراً	■ أوستراليا ٦ دولارات
■ اليمن ٢٥٠ ريال	■ إيران ١٠٠٠٠ ريال	■ الدول الأوربية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات
■ العراق ١٠٠٠ دينار	■ بريطانيا جنيهان ونصف	
■ ليبيا دينار	■ فرنسا ٣٠ فرنكاً	

لبنان - بيروت - الحمراء ص.ب. ٦١٥٩/١١٣

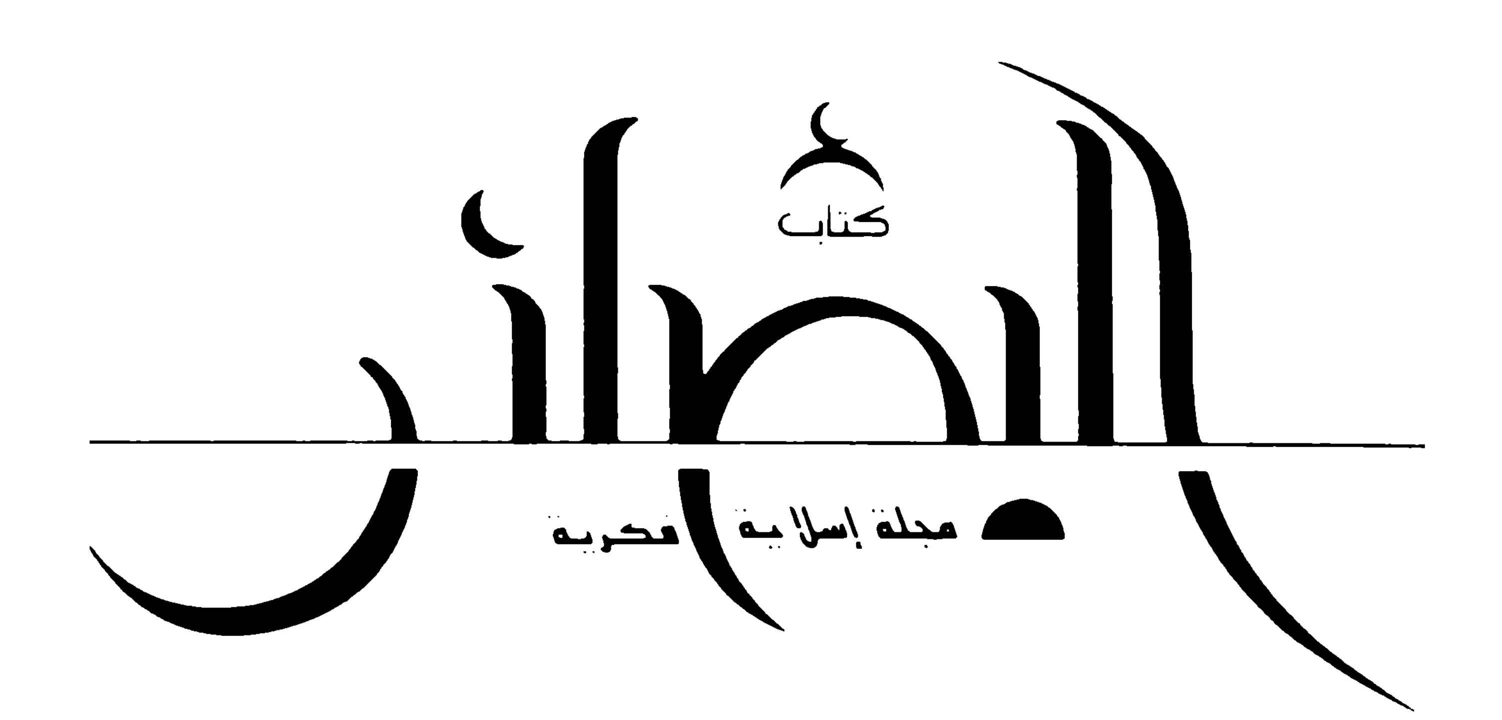
P.O.Box 113/6159 Hamra -Beirut-Lebanon

E-mail: albasaer@gawab.com

التوزيع خارج لبنان: الفلاح للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت ص.ب ٦١٥٩/١١٣

فاكس: ٨٥٦٦٧-١-٩٦١



بصائر في نظرية المعرفة

نظرة في التأصيل الفكري لسماحة المرجع الديني
آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي

الشيخ معتصم السيد أحمد

﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ١

ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢

ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٣

مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ٤

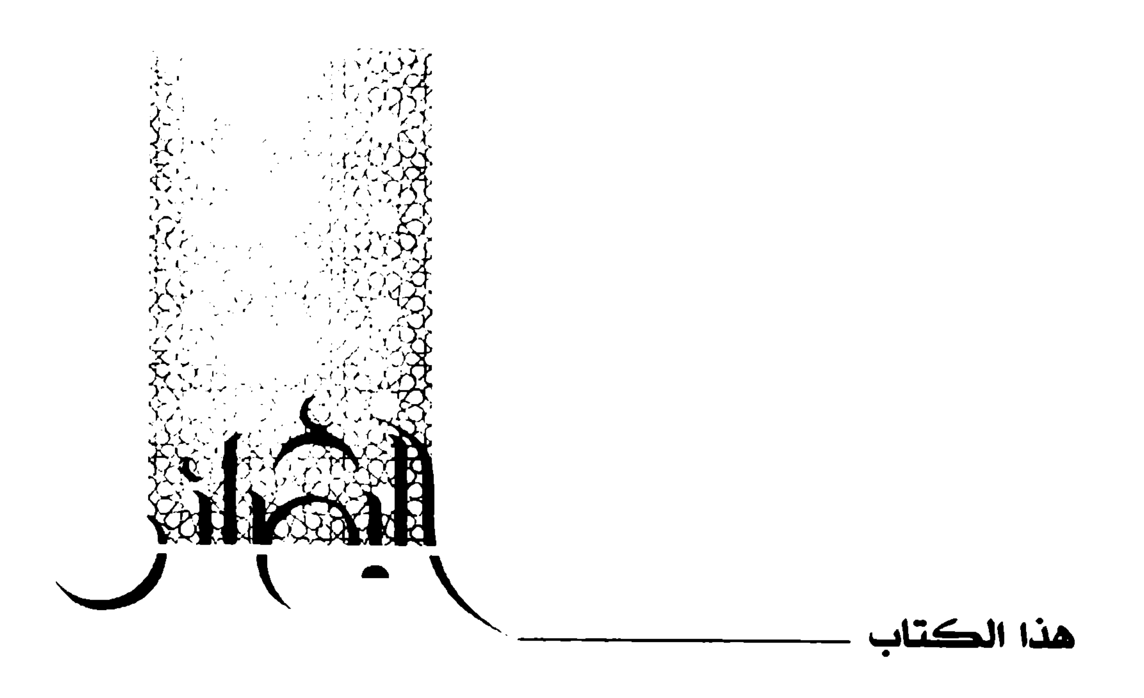
إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ٥

ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ٦

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ

غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾

المحتويات



بصائر في نظرية المعرفة..
ضرورات النقد ومنهج التأصيل

من المهم جداً النظر في متبنيات الفكر الديني وبالأخص ما يمثل مادة درس وبحث داخل الحوزة العلمية، لأن الإخفاقات الكبرى التي مرت بها الأمة تستدعي النظر في عوامل وأسس تشكيل العقل المعرفي الديني، لأننا من دون إجراء مراجعات كبرى ونقد صريح للأسس التي تشكل منطلقات ثقافية وفكرية فلن نتمكن من تجاوز الخطأ وبناء استراتيجية قادرة على رد تساؤلات وإشكالات تثيرها حركة التجديد والتطوير المنهجي، ومن ثم إقامة مشروع نهضوي واضح المعالم.

ولعل الثورة الثقافية وحركة التجديد الفكري التي تقودها ظاهرة العولمة والتي تجعل الكثير من الاتجاهات الثقافية داخل الأمة تشعر بالقلق على ما يسمى بالهوية الثقافية وبالخصوصيات، تبرز لنا ردتين من الفعل متعاكستين، الأولى تدعوا للرجوع والتأصيل لمشروع مواجهة ثقافية، والأخرى تتبنى مقولات العولمة وتسعى لتسويقها وتشكيل فكرنا المعاصر وفق رؤيتها وما تبشر به من قيم ومبادئ.

وتنتظم الدعوة الأولى تيارات متعددة بل ومتناقضة في مقولاتها، لكن ما يجمع بينها هو حالة الريبة من كل فكر وارد، ومن كل فعل تقوم به الحضارة الغربية التي تسوقنا نحو العولمة، وهنا يبرز

لنا الفكر الرسالي الذي أخذ على عاتقة بناء مشروع النهضة من خلال الاستفادة من التراث بكل مكوناته والتفاعل مع معطيات التجربة الغربية الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وما يجعل هذه المدرسة الفكرية الرسالية متميزة منذ انطلاقتها الأولى في الستينات هو الطابع العقلاني الذي تتأسس عليه تفاعلاتها، فالرفض والقبول للفكر الآخر ينطلق من خلال تحليل عميق لكل مقولاته، وقد بدأت هذه المدرسة بنقد الذات، لأن التغيير الحقيقي يبدأ منه، ومن خلال تحليل ظاهرة التفكير والمعرفة للذات يمكن أن نخطو نحو فهم وتصحيح حقيقي لمناهجنا.

كيف نفكر؟ وما هي الأسس التي تتحكم في تفكيرنا؟ ولماذا نفكر بشكل مختلف عن الآخرين؟ وهل هناك أدوات منطقية تحكم تفكيرنا؟ وهل يمكن أن تختلف تلك الأدوات من ثقافة لأخرى؟ وهل يشكل علم المنطق قوانين كلية أم عادات تفكير يمكن أن تتغير مع تغير الزمان والمكان؟ وهل للإسلام كدين نظرية في تصحيح مسار التفكير البشري؟ وبتعبير آخر هل للدين منطقاً خاصا به لفهم قضاياه أم أنه يستعير منطق الإغريق؟ وما هي ملامح هذا المنطق؟

كل تلك التساؤلات وغيرها حركت هذه المدرسة للبحث والتأمل في طبيعة ومسلمات الفلسفة التي تشكل تياراً معرفياً قوياً داخل الفكر الحوزوي، وتكتسب هذه التساؤلات شرعيتها من أمور ثلاثة:

الأول: تسرب المباني الفلسفية لكافة الحقول المعرفية كالفقه، والأصول، واللغة، بل اعتبار تلك المباني مقدمات لفهم النص الديني.

الثاني: انفتاح حركة الاجتهاد داخل العقل الشيعي، وتفاعله مع التيارات الحداثوية، وتمسكه بثوابت محددة.

الثالث: ضرورة التصحيح والتطوير للمناهج التي تتحكم في مسار تفكيرنا بصورة عامة.

إذاً من الضروري إجراء نقد عقلاني لمباني الفلسفة التي تربعت على العقل المعرفي داخل الحوزة العلمية، وليكون هذا النقد مبنياً على

أسس رصينة لابد أن ينطلق من فهم شامل ودقيق للمناهج المعرفية التي تحكم العقلية الحوزوية وفي الوقت ذاته قائم على أسس ومرجعية معرفية معصومة عن الخطأ، ولم يكن غير الوحي من يمتلك تلك الضمانة، ولم يكن غير الفقيه من يملك تلك المقدرة على الاحاطة بكافة العلوم والمناهج التي تشكل مادة درس وبحث وتصاغ من خلالها عقول علماء الدين، ومن ثم مقولات الاتجاه الديني ومتبنياته الثقافية والفكرية.

إن نقد مباني الفلسفة يشكل مدخلاً مهماً لفهم مكمن الخطأ في التفكير، ويعد ضرورة نهضوية، لأن النقد المنبثق من استنطاق النص الديني يبرز لنا معالم الفكر الرسالي، الذي لا ينطلق في جدلية النقد من فكرة ومبدأ التصادم مع الآخر، بل من خلال مقولة أننا أصحاب فكر ورسالة ومدرسة معرفية لها أسسها وأصولها وقادتها ورموزها، وأن هدف هذه المدرسة في الدرجة الأولى هو تصحيح المسار العام للأمة، وما لم نعرف من أين نصيب وما سبب الخطأ وما هي الأسس التي تتحكم في التفكير فتجعله صائباً أو خاطئاً لن يمكننا أن نتحرر من واقعنا المتخلف ولن يمكننا بناء حضارتنا الشاهدة.

ويندرج كتاب البصائر الثاني «بصائر في نظرية المعرفة»، لأخي وصديقي سماحة الشيخ معتصم سيد أحمد في هذا الإطار، حيث يمثل حلقة مهمة في توضيح معالم أسس مدرسة معرفية متميزة أوصلها إلى التكامل المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (حفظه الله).

هذه المدرسة المعرفية تميزت في رؤيتها وأساليب تفكيرها، التي تشبعت بروح النص ونور العقل وبصيرة العلم، كما أنها أكثر المدارس المعرفية في العقل الشيعي انفتاحاً على معطيات الثقافة والفكر المعاصر، ولهذا فهي في حالة حوار دائم ومتجدد مع الآخر، ويفرض هذا التجدد في الحوار الإطلاع على كل ما هو جديد من ثقافة أو فكر أو أساليب منهجية ونظريات معرفية.

وهذا ما نلحظه في هذا الكتاب الذي يقدم فيه الشيخ معتصم رؤية نقدية لمنهج التفكير الفلسفي أو ما يسمى بنظرية المعرفة الفلسفية، وقد أمتعني قراءة هذا الكتاب الذي نشر في مجلة البصائر، والذي أوضح فيه ما وقعت فيه الفلسفة والمنطق الصوري من أخطاء أدت إلى انحراف مسار التفكير ومن ثم بناء معارف وثقافات وأفكار قائمة على الوهم والخيال، كما أوضح بشكل رائع ودقيق نظرية المعرفة القرآنية التي تعتمد على نور العقل والعلم، من خلال قراءة نتاج فقيه معاصر استطاع أن يبني نهضة معرفية متكاملة، عبر أعماله التأسيسية كالفكر الإسلامي والمنطق الإسلامي والعرفان الإسلامي، وغيرها من الكتب التي أبدع فيها المرجع المدرسي وأبان فيها نظرية المعرفة الإسلامية.

وما يعطي هذا الكتاب «بصائر في نظرية المعرفة» من تميز ودقة وعمق في تناول موضوعاته هو النضج العقلي للكاتب وتميز واختلاف البيئات المعرفية التي نشأ فيها، حيث عاش سنين التكوين الأولى لمعارفه بعيداً الفكر الشيعي إذ نشأ في بيئة تتبنى مقولات الفكر السني التقليدي في قريته في السودان، ثم دخل الجامعة لتنفتح أمامه فضاءات معرفية متعددة، كان من ضمنها الفكر الشيعي الذي غير مسيرة حياته، وأثار فيه روح النقد وحب المعرفة وتقديس الحوار واحترام الفكر المختلف وعدم الخضوع للتقليد في الفكر والحصول على المعرفة، وبالفعل لقد تغيرت حياته لينطلق بصورة مدهشة في تكوين معارفه ولأنه عاش أيام حياته الأولى بعيداً عن فكر أهل البيت عليهم السلام كان لزاماً عليه أن يطرح أولاً على نفسه هذا التساؤل لماذا أتبنى هذا الفكر دون ذاك؟ وما هي الأسس والأصول التي تحكم مسيرة تفكيرنا وتحدد لنا خياراتنا المعرفية؟

واعتقد أن هذا التساؤل لازمه ولا زال وهو سبب ثورته الدائمة وحبه العميق لأهل البيت عليهم السلام الذي اكتشف فيهم ومن خلالهم منهج الإسلام الصحيح الذي يفرض رؤية كونية شاملة، وزاد شغفه وحبه لأهل البيت عليهم السلام حينما تعمق في قراءة النصوص الواردة عنهم وقد

أثارت دهشته وحسرته على الواقع العربي الذي يعيش بعيداً عن هذه البصائر والرؤى العظيمة.

وأخيراً أقول إن هذا الكتاب يمثل قراءة ناضجة لأخطر المسائل والقضايا المعرفية، واعتقد أن أخي وصديقي العزيز قد وفق بشكل كبير في توضيح الأخطاء التي وقعت فيها الفلسفة والمنطق الصوري، ووفق كذلك في عرض معالم المنطق الإسلامي والأسس التي تحكم تفكيرنا، لكننا بحاجة ماسة لقراءة مناهج الفلسفة الغربية الحديثة حتى تكتمل الرؤية وتتحدد المناطق البرزخية بين أفكار البشر وهدي الوحي الإلهي.

نسأل الله التوفيق والسداد إنه سميع مجيب، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

بمثابة مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين، وسلام على عباد الله الصالحين.

كان من المفترض البحث عن نظرية المعرفة، والتأصيل المنهجي، لفهم الخطاب الديني، بعد فراغي من البحث حول المذاهب الإسلامية، وحسم موقفي من بين الشتات المذهبي، وقد انتهجت في ذلك البحث، نهجاً أكاديمياً، وحاولت أن يكون ترجيحي بين الآراء، ترجيحاً علمياً، وأن لا تكون نظرتي للتباين الفكري ارتجالية، تتحكم فيها الميول العاطفية، والأحكام الكاسحة السريعة.

وأعتقد أني قد وفقت في ذلك، والدليل أنني لم أنتصر لذاتي، ولا لمذهبي، الّذي ورثته عن قومي وأهلي، وانتهجت مذهباً، كان أبعد شيء عن تصوري، ففي ربوع تلك البلاد، التي لا تعرف للشيعة اسماً ولا رسماً، كان انتصار الحق، على كل أوهام الماضي، وخداع الذات، ولم يكن ذلك إلا بتوطين النفس على الحق، إذا لاح في سماء الحقيقة وميض البرهان.

حينها عرفت الدين... واكتشفت الحقيقة... ووجدت أن للإسلام منارات هادية، وأعلاماً لائحة، وأنجماً زاهرة، ما خاب من تمسك بعراهم، والتجأ إلى حصنهم، هم أئمة الهدى من أهل البيت، الذين عصمهم الله من كل زلل، وقال الله تعالى في حقهم: ﴿ إِنَّمَا

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

فعرفت بذلك أن الإسلام، هو التسليم، والتسليم، هو الالتزام، ومحور الالتزام هو القرآن، والعترة من أهل البيت عليهم السلام، لا محيص عن طلب الحق والعلم إلا منهم.

فلم يكن حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنهم مجرد مدح أو ثناء، وإنما تثبيت أصل، وبيان منهج، يبدأ من التسليم لهم ليعود إلى التسليم إليهم، وبين البداية والنهاية، آفاق العلم، وكل المعرفة.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإن العليم الخبير أنبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفونني فيهما»[1].

ولذا كان القرآن، والعترة، هما مقياسي لكل حق وحقيقة، في كل ما يمكن أن يكون إطاراً للمعرفة، حتى ضمن الدائرة الشيعية، فهذا المعيار هو الحاكم، وليس حديث (كتاب الله وعترتي) سلاحاً يرفع في وجه السنة، أو عند المخاصمة العقائدية، وإنما ناقوس يدق على أوتار الذاكرة الشيعية، لكي لا يصبح أهل البيت شعاراً بلا محتوى في بقية الأطر الفكرية، في الوقت الذي تظل أبواب الاستيراد الفكري مفتوحة من هنا وهناك، فأهل البيت منهج وطريق للالتزام.

ولذا كانت توصيات الأئمة عليهم السلام بضرورة الاكتفاء بهم، يقول الإمام عليه السلام: «طلب العلم من غير طريقنا أهل البيت مساوق لإنكارنا» وعن الإمام العسكري عليه السلام: «شرقوا وغربوا فوا الله لن تجدوا علماً صحيحاً إلا وقد خرج من عندنا» وقال: «من استمع إلى ناطق فقد عبده فإن كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان وإن كان ينطق عن الرحمن فقد عبد الرحمن» ويقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تقدموهم فتهلكوا ولا تقصروا عنهم فتهلكوا ولا تعلموهم فهم أعلم منكم»، وعن الإمام الصادق عليه السلام «كذب من زعم أنه يعرفنا وهو مستمسك

---

(١) قد أثبت في كتابي: الحقيقة الضائعة مصادر هذا الحديث وغيرها من الأدلة بما لا يدع مجالاً للشك أن مذهب أهل البيت عليهم السلام هو الحق.

بعروة غيرنا» وعن الإمام الباقر عليه السلام «من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه الله التيه إلى يوم القيامة» ومئات الأحاديث التي تحصر الحق فيهم.

ومن هنا، نبعت ضرورة البحث عن المنهج، لكي نتجنب أزمة التداخل المعرفي، بين القراءات المتعددة، وللتمييز بين ما هو إلهي وبين ما هو بشري، لا بد من معيار، نستنطق به القرآن الكريم، وأحاديث المعصومين عليهم السلام.

فكانت هذه الدراسة، لم أستأثر فيها أمراً أبدعته من نفسي، وإنما سيراً على خطىً كانت ممهدة، ثابرت عقوداً من الزمن، تستوحي من آيات الذكر وأحاديث العصمة، فخرجت بتلك المعارف الجمة، تستبطن ملامح الأصالة، وأصول التجديد.

فكان ذلك تأملات في فكر المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله)، الذي ضبط معيار المعرفة، وانطلق بها في كل ميادين الفكر، برؤية ثاقبة، وخطى ثابتة، وإن المتتبع لأفكاره ورؤاه منذ ريعان شبابه، وإلى اليوم، يجد تلك الوحدة في الرؤية المنهجية، التي اعتمدها في عالم الفقه، والأصول، والعرفان، والفكر، والأخلاق، والثقافة.

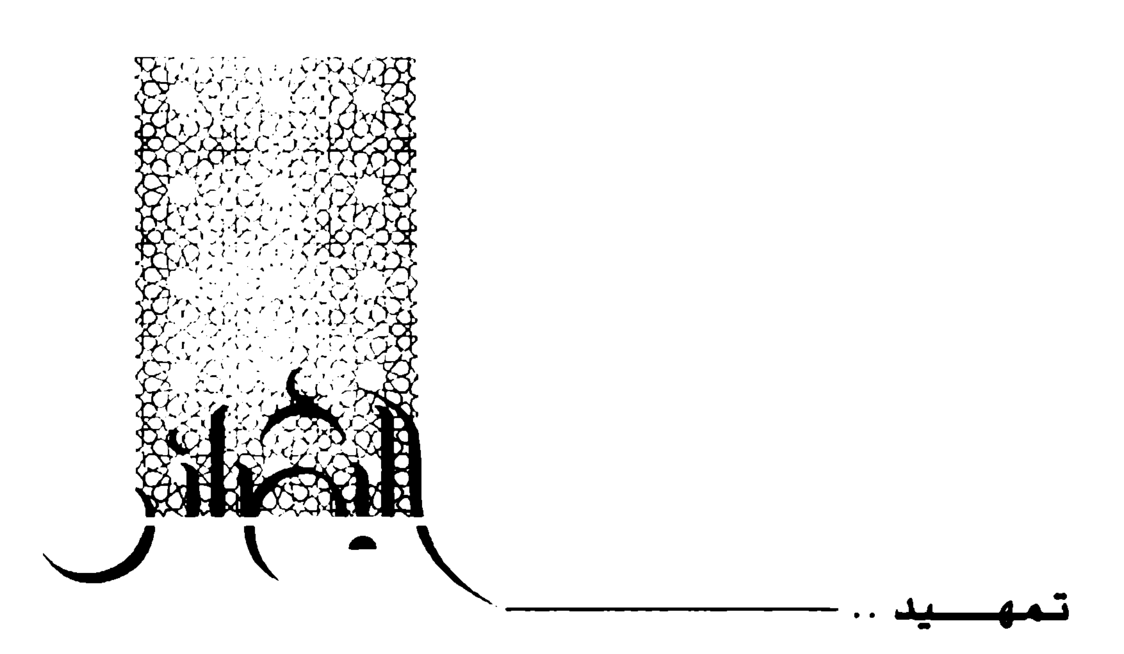
وإن كنت هنا أبحث عن رأي المرجع المدرسي في بعض المرتكزات المعرفية، إلا أنه لم يكن كتاباً قائماً على العرض الإعلامي، وإنما بحوث أكاديمية، تحاول التأصيل وتوضيح ذلك المرتكز المنهجي، في فكره، ولذا لم أتبع طريقة القراءة في كتبه وأبحاثه، وإنما حاولت إثبات ملامح ذلك المنهج الفكري، الذي يمثل قناعتي أولاً، ومن ثم معرفة الحقيقة العلمية بعيداً عن الرجال، فـ «من عرف الحق عرف أهله، ومن عرف أهله لا يرتاب فيهم».

وقد ركزت على الطرح الفلسفي، في باب تأصيل العقل، لاهتمام الفلاسفة الواضح بمعيارية العقل، ومحاولتهم احتكاره، وتأثيرهم الكبير، على عقلية التفكير الديني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فتناولت نظريات الفلاسفة في العلم، والعقل، ورؤيتهم المعرفية في

الكون والوجود، وما يستتبعها من مبانٍ معرفية.

كما أرجو أن يوفقني الله في ما بعد إلى تبين نظرية سماحته في الأصول وكيفية استنباط الحكم الشرعي من النص الديني وما يستتبعها من دراسة فلسفة القيم في التشريع الإسلامي.

معتصم سيد أحمد



تمهـــيد ..

الأمة بين التقدم والجمود

وقفة مع الجذور

لم تبرح الأمة الإسلامية تراوح في سُباتها العميق، الذي هيمن عليها قروناً متمادية، نتيجة تراكمات تاريخية وعوامل معاصرة، فبين ثقل الماضي وآهات الحاضر، نتجت ثقافات يائسة، جعلت الأمة تتعرج في خطى متعبة.. فبغياب الرؤية الواضحة في إدارة التحديات الراهنة، مع ضغط خطوط المرحلة، أصيبت الأمة بنكسات خطيرة امتدت إلى نخاعها الشوكي، عندما انتكست منظومتها القيمية حتى أصبحت أكواماً من اللحم تتنافس على إملاء رغباتها الآنية وإشباع أنانياتها الذاتية، فتحولت القيم الحضارية... إلى كلمات تستهلك في الخطاب الإعلامي لتكريس حالة جديدة من القيم السلبية.

ممّا يكشف عن الخطأ المنهجي الذي وقعت فيه بعض المدارس الفكرية، التي شكلت الاتكاءات الثقافية والخلفيات السلوكية، فسرَّبت إلى أدمغة الأمة تبايناً ثقافياً حاداً، عندما حاولت التعرف على قيم الإنسان بنظم تجهل في ما تجهل حقيقة الإنسان، فمدارس جعلت القيم مجرد الحاجة والاهتمام حتى وإن كانت تلك الحاجة ترتكز على مقاييس نفعية، وجعلت مدارس أخرى القيم رؤية فردية يبلورها الإنسان بطموحاته الذاتية، وحصرت المدرسة الاجتماعية القيم الثقافية في الرؤية الجماعية حتى وإن أقرّت حريات لا أخلاقية، وجنحت مدارس إلى رؤىً ارتجالية تتحكم فيها الظروف المرحلية وهكذا.. تشتت فكري وتباين معرفي في محاولات يائسة لدراسة الحالة الثقافية

للإنسان.

وعندما تسربت تلك النظم الفكرية، إلى المسلمين وأصبحت جزءاً من تكوينهم المعرفي، تباينت الرؤى الثقافية، وتباينت بذلك توجهاتهم الحضارية، لأن النتاج الحركي للأمة هو الولادة الشرعية للمنظومة الثقافية، كما أن الثقافة بدورها هي تجليات منظومة القيم عند الإنسان، فبين قيم الذات، وقيم الله، تتشكل رؤىً ثقافية من محورية الإنسان على نفسه، أو ذوبانه في قيم الله، فيرتسم بذلك تاريخ الماضي وسلوك الحاضر.

بما أن القيم هي خلفية الثقافة، فإن النظرة المعرفية هي خلفية القيم، فإنْ كانت المعرفة نابعة من الحق، تتشكل وفق ذلك قيم الحق، وإن كانت المعرفة دائرة مع الهوى، تكون القيم نتاجاً لنفس الهوى.

فالجذر الفكري لأي توجه حضاري يبدأ بالتكوين المعرفي ويمرّ بالقيم ومن ثم الثقافة لينتهي عند حركة الأمم.

فإن كان هناك مناهج تربوية لصياغة الأمة، لا بد أن تسعى لمعرفة العلاقة الجوهرية بين الثقافة والسلوك... والقيم والثقافة... والمعتقد المعرفي والقيم... فالمعالجة السلوكية لا بد أن يسبقها معالجة ثقافية، قيمية، اعتقادية، وإن كانت هنالك مناهج لرسم توجهات الأمم وتحدياتها لا بد أن تكون القيم هي الحاضرة لفرز صدى التاريخ وتموجات الحاضر، وإن كان هنالك عمل لبناء حضارة إنسانية لا بد أن تبنى أولاً المنظومة القيمية.

فلا بد إذاً أن نتأمل في ذواتنا المستلبة، ووعينا المغيب، لعلنا نتلمس الخطى في غياهب الليل الأليل، ونهتدي إلى الماسك بأسباب حبل الشرف الأطول، فنقترب عندها من رسول الله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام فنبصر بهداهم معارف القرآن، وحينها لا بد من بداية، ولكي لا تكون البداية من النهاية، لا بد أن نبحث عن أصل المشكلة وجذر التخلف.

لم يكن الإسلام يوماً هو المشكلة، وإنما الوعي به هو المشكلة،

فكان من الضروري تأسيس منهج نستوعب به الإسلام بكل أهدافه المعنوية والمادية والدنيوية والأخروية، ولا بد من قراءة جديدة للقرآن الكريم والحديث الشريف، تتكئ على معيارية واضحة تكون بمثابة تأصيل منهجي في التعامل مع النص الديني في كل الميادين، ورغم أن مصيبتنا هي في سلوكنا الحضاري، إلا أن جذر السلوك هو الثقافة التي ترجع بدورها إلى القيم والمعرفة، فكان هذا الكتاب وقفة مع الجذور، لعله يجد مخرجاً من بين آليات الفهم المتعددة، فالهدف كان معالجة ثقافية أولاً، إلا أن المشكلة تكمن في الجذور المعرفية.

ولا أقصد الآن في هذا التمهيد التأصيل لهذا المنهج، وإنما مقدمة لمعرفة قيمة تلك الآلية، مع بيان ثلاثة نقاط أساسية تمثل مرتكزات لفهم الخطاب الشرعي، وهي أصالة الفكرة.. وشمولية الفكرة.. ونهضوية الفكرة..

أما الأصالة فتعني الارتكاز الفكري على جذور معرفية رصينة، تمثل القاعدة والمنطلق في استلهام الوعي الحضاري من النص الديني المتمثل في القرآن وأحاديث المعصومين، بعيداً عن التشريق والتغريب في استيراد أنماط فكرية ومناهج معرفية، مما يعني عدم تحميل النص بالفكر المسبق، وإنما إثارة العقل بالنص وإنارته ببصائر الوحي، فالأصالة هي المرتكز الذي يجب الالتفات إليه في عملية الفهم الديني.

أما الشمولية فهي نتيجة القراءة المتكاملة للنص الشامل، فبصائر الوحي رؤىً نافذة تخترق كل ظلمات الواقع في كل أبعاد الحياة من السلوك الشخصي إلى النظم الاجتماعية والسياسية والقانونية...، كما تعني الشمولية الصبغة المتكاملة لفهم الطرح الديني للإسلام، التي تمثل ذلك الانسجام بين كل أبوابه، فتتشكل تلك الصبغة من الهيكلية القيمية المنعكسة من سنن الله وأسمائه التي هي أرضية النص الديني، كما تعني الشمولية عدم التخصص الفكري للقيادة والمرجعية الدينية، لأنها تمثل أعلى الهرم في الفهم الشامل، فمرجعية التخصص الفقهي أو العقائدي أو الأصولي ينقصها الكثير لتكون معبرة عن أهداف كل النص.

أما النهضوية فهي المحور الثالث الذي تكتمل به معيارية القراءة النصية، فأصالة الفكر وشموليته تخلق حالة من الحركة في الفكر الساعي إلى الارتباط بالواقع، وهو نتيجة طبيعية للخطاب القرآني الذي دعانا إلى الحياة ﴿ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ فحالة الجمود نتاج للجمود المعرفي الناتج عن القراءات المبتورة.

فحصانة الأمة في ارتباطها بالقرآن وأهل البيت عليهم السلام وبالفهم العميق لمراد الله في كل الأبعاد، وتحمل أعباء الرسالة والنهوض بها لتكون حضارة القرآن هي التي تقارع الحضارات، كما ينبغي للأمة أن تلتف حول العلماء المحرزين لتلك الشروط الثلاثة من الأصالة والشمول والنهضة حينها يكون الخلاص.

محاولات للنهوض

نستعرض هنا بعض النظريات التي حاولت النهوض، في قراءة عرضية نكشف من خلالها المعالم المنهجية لتلك الرؤى، فنستخلص منها صيغة مثلى وأطروحة متكاملة، تكون دليلنا في تحمل أعباء مسؤوليتنا التاريخية.

محاولات المفكرين هي عديدة، بتعدد الأبعاد الثقافية، والمناهج الفكرية، ولكلٍ منهم خصائص معينة تشكل ملامح رؤاهم الحضارية.

ومن بين هؤلاء المفكرين سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي الذي حاول بلورة ثقافة رسالية تستمد عوامل النهوض من قوة الإسلام، فكانت ثقافة ناضجة تتناسب مع المرحلة، وتتجاوز هذا السبات لمواجهة التحدي الحضاري الذي نعيشه.

ومن بين هذه التوجهات:

١- هنالك اتجاه يرى أن هذا الجمود لا يمكن تجاوزه إلا بالسير على خطى الحضارة الغربية، لكي يُتاح لنا المجال في اللحوق بركبهم.. واعتبر هذا الاتجاه أن الفكر الديني هو سبب الجمود والتخلف، وتنكر على كل عمل حركي إسلامي، وقد كان لهذا الفكر دوره الكبير في

تاريخ المسلمين الحديث وحاضرهم، بعد أن تشكلت معظم الحكومات في البلاد الإسلامية على هذا المنظار منذ محمد علي باشا، ومصطفى أتاتورك، مروراً بمعظم الحكومات الحالية، ومن مفكري هذا الاتجاه ورواده المشهورين طه حسين.

ومن الآثار السلبية الناتجة عن هذا الاتجاه:

أ- اهتزاز ثقة الأمة بموروثها الحضاري، وفقدان هويتها الثقافية بما يمتلكه هذا الاتجاه من جذور فكرية تتجاذبها التبعية المطلقة والتقليد الأعمى للغرب، في محاولة لدعوة مفتوحة للتخلي عن الأصالة الإسلامية لتعارضها مع المناهج الغربية

ب- نقل سلبيات الحضارة الغربية ومشاكلها للمجتمعات الإسلامية، مما زاد من ويلات الأمة، وسارع في انهيار قيمها الأخلاقية، فأثر على البنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في البلاد الإسلامية.

ج- بروز تيارات حديثة، خلقت أزمة جديدة من الصراع والتنافس مما كرس حالة التفرقة والتناحر بين أبناء الأمة الواحدة.

د- حاول هذا التيار الالتفاف على المسلمين بتقديم قراءات جديدة لفهم النص تتماشى مع توجهاتهم، مما زاد في أزمة الوعي الثقافي.

٢- ثمة نظرة ثانية على النقيض تماماً في قبال ذاك الاتجاه، ترى أن الحل يكمن في الرجوع إلى التاريخ، وتقديسه ونقله إلى واقعنا المعاصر بكل تفاصيله، فلا صلاح إلا بما صلح به السلف الصالح لهذه الأمة، ويصف هذا الاتجاه كل جديد من معطيات الحضارة الحديثة، بالبدعة المحرمة، ورغم أن هذا التيار تخللته اتجاهات منفتحة حاولت التعاطي مع الواقع، إلا أنها هي الأخرى لم تستطع الخروج من محنة التاريخ، والمتتبع لكتابات الصحوة الإسلامية في مصر يلاحظ ذلك جيداً، فتجد أنور الجندي في عرضه التاريخي يتبع طريق التبرير لكل متناقضات التاريخ، في محاولة توفيقية لرسم نسق واحد لكل

توجهاته، حتى وإن اقتضى ذلك تصنعاً في الاعتذار لما فعله الأمويون والعباسيون، ظناً منه أنها الطريقة الوحيدة في الحفاظ على الصورة الناصعة للتجربة الإسلامية، هذا بالإضافة إلى عدم الرؤية الواضحة عندهم في التعامل مع الجديد، وما كان انشقاق الدكتور الترابي إلا لنظرته الموغلة في الانفتاح، مع احتفاظه بتسجيل بعض السلبيات على التاريخ، مما جعلهم يتهمونه بالمبتدع.

ومن أهم الأخطاء المنهجية لهذا الاتجاه، هي النظرة القدسية للتاريخ، وهذا ما ينافي طبيعة البشر وطبيعة التاريخ نفسه، لأن التاريخ هو نتاج لإيقاع حركة البشر، وصور شكلتها رؤى متباينة وثقافات متعددة، وفق ظروف ومقتضيات فرضتها المرحلة، فيكون الخطأ نتاجاً طبيعياً لتلك الحركة، وبنظرة عابرة في مصادر التاريخ تظهر تلك المفارقات والخطوط المتضاربة، فالرؤية الموضوعية تحكم بأن الصلاح والفساد حالة طبيعة للحياة البشرية، وبما أن في الواقع المعاصر خيراً وشراً، فكذلك في التاريخ، فإن كان الحاضر لا يقدس فتبعاً لذلك التاريخ، ومن هنا كانت من أهم سلبيات هذا الاتجاه، نقل التاريخ بصالحه وطالحه لحاضرنا، مما جعلنا نعيش تناقض التاريخ وتناقض الحاضر.

فأقنعوا أنفسهم بمثالية الفكر العايش في أفق التاريخ وتمنيات الماضي، بعيداً عن حدود الحاضر وتطورات الزمان وتقدم العصر، فكان دواؤهم لغير الداء وحلهم لغير الواقع، مما خلق نزعات نفسية قاسية كفرت بالحاضر واعتزلت الواقع، فمع بقائهم عند حدود المشكلة تفاقمت بهم المشكلة.

٣- ونظرية ثالثة ترى بأن الطريق الأجدى هو الأخذ بأصالة القيم وثوابت الدين، والانفتاح على الواقع والتعاطي معه على ضوء الثوابت القيمية، بخلق حركة حضارية وبناء تمدن إسلامي وفق تلك الثوابت، وبذلك فقط يمكننا أن نصنف مسيرة المجتمعات بأنها مسيرة وفق الرؤية الدينية، كما يمكن أن نصف النتاج الثقافي بأنه نتاج إسلامي مئة بالمئة، فقد صنف هذا الاتجاه النظام الإسلامي إلى خط ثابت وخط متغير، فالثابت هو المرتكزات القيمية التي لا تتغير

بتغير الزمان، وإنما يتغير بها الزمان، والجانب المتغير هو ما يتعلق بالوسائل والمواضيع المتجددة الحادثة، فحركة الفكر عند هذا الاتجاه هي ربط الفروع المستحدثة بالأصول الثابتة، مما جعلته في حاجة إلى نوعين من المناهج، مناهج تؤصل تلك القيم وتشكل في ما بينها منظومة هرمية مترابطة، ومناهج تبحث عن المتغيرات في محاولة ربطها بالنظام الهرمي للقيم.

ولكن من أهم المعضلات التي واجهت هذا الخط صعوبة إيجاد تلك المناهج التي تستخلص من الشريعة ثوابتها القيمية، وتميز بين ما هو متغير وما هو ثابت، وتتلخص صعوبة تلك المناهج في كونها آلية لفهم الخطاب الديني، في كل الميادين وليس في حقل الثقافة فقط، وإنما من خلالها تتبلور النظرة المعرفية الكاملة للإسلام، فإن لم تضبط تلك المنهجية، يختلط التداخل المنهجي مما يفرز رؤىً متباينة، إن السعي لكشف هذه المنهجية هو سعي لمعرفة مراد الدين، وهنا تكمن الخطورة بين البدعة وتحميل النص ما لا يحمل، وبين إصابة الواقع وكشف الحقيقة، فبالتالي لم يكن شعار الأصالة والانفتاح كافياً لاستلهام المعرفة الدينية، والسير برؤى الإسلام الثقافية في ميادين التحدي الحضاري، ومن هنا يمكننا تفسير أزمة التباين الحركي بين أصحاب هذا الاتجاه لعدم اتفاقهم على تلك المنهجية.

فالسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام! ما هي الآلية والمعيار الذي نكشف به ثوابت الدين وننفتح به على الواقع؟.

هناك عدة معايير يمكن طرحها هنا:

أولاً: معيار الوحي

يمكن أن يقدم هذا المعيار كطرح لحل هذه المعضلة، فإن الوحي المتمثل في ظواهر النصوص هو وحده الذي يمثل المقياس لفرز قيم الدين وتبين أحكام الشريعة.

ولكن.. أين محل العقل من هذا المعيار؟ ألم يخص الله سبحانه الإنسان بهذا الوحي لما يمتلكه من عقل يفقه به النص، فاستبعاد هذا

المعيار لقيمة العقل غير مبرر بكون العقل ارتكب أخطاء كبيرة في عملية الفهم الديني، فلم يكن هذا الإفراط في معيارية الوحي إلا نتاج حالة نفسية خلقها الإفراط في جانب العقل، مما يدعونا لفتح الباب على مصراعيه للتحقيق في أهمية العقل ومدى صحة نسبة هذه الأخطاء إليه.

وإذا تتبعنا حركة المذاهب الإسلامية نجد أن كثيراً من المدارس وقعت في هذا الخطأ بشكل أو بآخر، عندما تنكروا لقيمة العقل، مثل المدرسة الظاهرية، التي لم تعترف بحجة غير حجة الظواهر، يقول ماجد فخري: وهو يؤرخ لابن حزم ويعتبره أهم شخصية أتبعت الرؤية الظاهرية: «يرفض جميع ضروب القياس والاستدلال، ويتشبث بالأدلة الحرفية الضيقة للنص، معتبراً المذاهب الكلامية على اختلافها المنحرفة أو المحافظة، المعتزلة أو الأشاعرة سواء في الضلال»[٢] هذا التباين في الفعل وردة الفعل بين حركة المذاهب خلق ضبابية في علاقة الوحي والعقل.

هذا إضافة إلى أن الوحي تحدث كثيراً عن العقل ودوره، ممّا يجعلنا نعتقد أن للعقل هامشاً كبيراً في إيجاد علاقة بين قيم الدين والواقع، فالوحي بمقتضى الفهم العام ارتكز على مبادئ عامة وقيم ثابتة تمثل كليات لمتغيرات متعددة، وهنا تكون مهمة العقل في فهم تلك القيم أولاً ثم ربطها بتلك المتغيرات.

ثانياً: معيارية العقل فقط:

لم تتبنَّ التيارات الإسلامية هذا المعيار بصورة واضحة، ولكن المنهج الفلسفي الذي يُعتبر المتبني لهذا الاتجاه الفكري أطفأ تأثيراته الواضحة في الوسط الإسلامي، منذ ترجمت الكتب اليونانية في العهد العباسي، ولنا معهم وقفات طويلة في الفصول القادمة.

وهذا المقياس غير مقبول لبعده الواضح عن المنهج الإسلامي الذي يُعد فيه الوحي من المرتكزات الأساسية، كما أنه لا يصلح مقياساً

(٢) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٤٣١.

تستخدمه المدرسة الأخيرة، لأنّه ينافي فكرة الأصالة التي تعني في ما تعني الالتزام بالخطاب الشرعي.

ثالثاً: معيارية الوحي والعقل معاً:

هذا الاتجاه اعترف بمعيار الوحي والعقل معاً، بمعنى أنه لا استغناء عن كليهما، ويبدو للوهلة الأولى صوابية هذا المعيار، ولكن المشكلات التي يمكن أن يفرزها هذا المعيار قد تكون أكثر تأزماً من سابقاتها، وذلك للتباين الحاد في تحديد كل من المعيارين، وإيجاد التوازن والتوفيق بينهما.

والسؤال الذي يمكن طرحه هنا:

أولاً: ما هو الدليل العقلي، والدليل الشرعي؟

وثانياً: إذا كان العقل معياراً قائماً بذاته، والوحي كذلك أيهما نقدم عند التعارض؟

إن الضبابية التي تلف كلا المعيارين في الفهم الإسلامي بين أصحاب المدارس الفكرية، هي السبب وراء عدم اقتناعنا بمجرد القول بمعيارية العقل والوحي معاً، فلم يكن الخلاف بين الإخباريين والأصوليين ناتجاً من عدم الإيمان بمعيارية الوحي والعقل معاً، ولكن الخلاف كان في التباين في فهم المعيارين، وكذا الخلاف بين المعتزلة الأشاعرة كان نتاجاً لنفس السبب، يقول المؤلفان حنا الفاخوري، وخليل الجر: «وهناك نوعان من البراهين: البرهان العقلي الذي لا يستند إلا إلى العقل ومبادئه، والبرهان السمعي الذي يستند إلى القرآن والحديث والإجماع، وفيما ترى المعتزلة، لا يعترفون إلاّ بقيمة الأول، ويعتبرون أن كل برهان سمعي لا يدعمه العقل مردود، يظل المتكلمون، وعلى رأسهم الأشاعرة، يؤكدون أن البراهين العقلية لا قيمة لها إلاّ لأنّ الشرع يأمر بها، وأن العقل لا قيمة له في ذاته، بل فيما يستمده من الشرع، حال تعذر الوصول إلى البرهان العقلي يمكن اللجوء إلى البرهان السمعي والنقلي، ..»[٣].

(٣) تاريخ الفلسفة العربية، ج١ ص١٧٩.

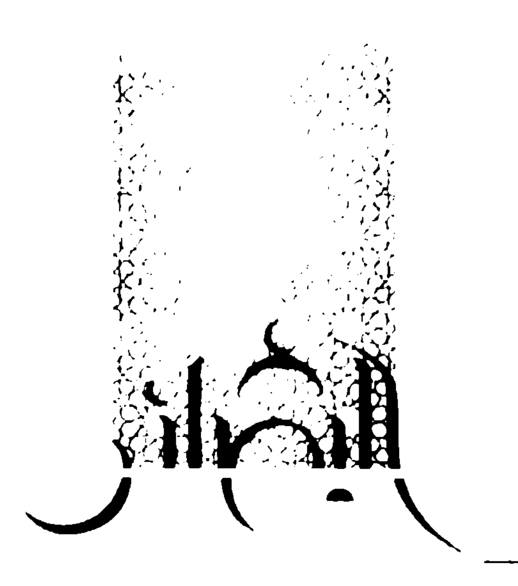
ولذا قال البعض بتقديم العقل عند التعارض، لأن العقل عندهم هو الأصل، والوحي شيء إضافي، لا يقبل منه إلا ما جاء موافقاً لأحكام العقل، والبعض الآخر قام بتقديم الوحي لكونه يتصدر المرتبة الأولى على العقل. وبكلا الطرفين يحدث تناقض في المعيار، لعدم وجود وحدة منهجية تربط بينهما، فإذا قدم أحدهم في حالة التعارض العقل قدم الآخر الوحي.

مثال لذلك:يرى توجه فكري معين أن استقطاب الشباب في التوجه الإسلامي، يقتضي استخدام الموسيقى لإيصال الخطاب الديني، وحينها لا يرى العقل فيها قبحاً، في حين يتمسك التيار الآخر بالحرمة وقوفاً عند حد النص، وهكذا يتوالد التباين الفكري، حتى على مستوى التأصيل العقائدي، بل ربما يحدث تناقض عند العالم الواحد، فالذي يقول بحلية الموسيقى، يقول بحرمة الاختلاط ورفع الحواجز الشرعية بين المرأة والرجل حتى وإن كانت تدفع حركة التوجه الديني، توقفاً عند معيارية الوحي.

وبما أنه لا مجال آخر لتشكيل معيار لحل المشكلة، يظهر التباين والتناقض بين النظريات المتعددة، وبين أصحاب نفس النظرية الواحدة.

ولذا كانت أول خطوة للتأصيل المعرفي في الإسلام تبدأ من هذه النقطة، ومن هنا تكتسب هذه الدراسة في فكر سماحة المرجع آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، أهميتها، فإنه لم يألُ جهداً في تبيين وتنقيح جذور المشكلة، بحل الأزمة بين طرفيها الوحي والعقل، في عشرات من كتبه.

ومع اعترافي بعدم توفيقي في كل ما رجوت الكتابة فيه، إلا أنها محاولة يرجى أن يكتب لها تمام التوفيق في ما بعد.



الفصل الأول:

نظرة في المنهج...
بين الأصالة والاغتراب

المنهج الإسلامي والتصور الفلسفي

بين القراءة في المنهج وقراءة الأفكار، يقع التباين المعرفي في الطرح الإسلامي، فالإسلام كمفهوم تاريخي، أو كفهم معاصر يندرج ضمن المحاولة الإنسانية لفهم النص الديني، فعرضية القراءة الفكرية بعيداً عن جذرها المنهجي، قراءة مبتورة تخلق حالة من التشويش، في نظم الفكر الديني.

والمحاولات الجادة، في ترتيب الفكر الإسلامي في نسق معرفي متكامل، لم تزل محاولات مبتورة عن منهجية الأصول الفكرية، فما زال التباين المنهجي يشكل البعد السلبي في تحقيق هذا الأمر، فمن القراءات المجتزأة، إلى التقاطية القراءة، مروراً بقشرية التعاطي مع النص الشرعي، تباينت القراءات في مسرح النهج الفكري؛ فالبداية يجب أن تكون بالمنهج والأفكار تأتي تبعاً لذلك المنهج.

وقد ابتلي الفكر الإسلامي بتداخل منهجي، تسرب في عمق وعيه، حتى أصبح جزءاً من بنائه المعرفي؛ وساهم في تكريس ذلك تراكم العمل الفكري عند البشر، مع عدم القدرة على التمييز أو تعمد الخلط، بين ما هو إلهي، وما هو بشري، فأصبح الإسلام عند البعض نشاطاً فكرياً، كأي نشاط آخر، مع الاعتراف له بطرح أبواب لم تكن مساراً للعمل الفكري عند البشر؛ والتفكيك بين هذه المسارات، هو الكفيل باستخلاص الرؤية الإسلامية للمعرفة، ولا يتأتى ذلك إلا

بالعمل على كشف المنهج الإسلامي الخاص، من بين التصورات البشرية في المعرفة، والتي أفرزتها مدارس الفكر الفلسفي، كخلفية لأي نشاط فكري مستقل في إنتاج المعرفة بقدرة ذاتية.

وفي قبال هذا المنهج البشري، الذي جعل للعقل كل الحق في شق طريقه في عالم المعرفة، يوجد طرح آخر يجعل للوحي الذي يثير للعقل دفائنه، الحق الحصري والمطلق، في الإنتاج المعرفي، ويقف على رأس هذا الخط الإلهي الأنبياء، والرسل الذين عصمهم الله من الزلل، فلم يُسجّل فيما بينهم أي تعارض واختلاف، ممّا يورث عند الإنسان العلم اليقيني بأحقية هذا الخط في قبال الخط البشري؛ فهذا التباين الواضح بين الخطين يمثل الخطوة الأولى لوضع اليد على نقاط الافتراق.

وإن كان لا يُثار الجدل بيننا كمسلمين، في أولوية هذا الخط، إلا أن معطيات الواقع تشير إلى وجود صراع معرفي حاد، خلقته إشكالية الاستنطاق المعرفي للنص الديني، فأولوية هذا الخط تكفي للفرز الأولي، لتبين حقل التحقيق للباحثين في الفكر الإسلامي، تجنباً للخطأ، الذي يمكن حدوثه من خلط المفاهيم الدينية، مع الإنتاج البشري المجرد، ولكن يبقى التباين في الرؤى هو حصيلة ذلك التداخل المنهجي.

فمن هنا كانت إشكالية تعدد القراءات للنص الديني، من أعقد الإشكالات التي تواجه البناء المعرفي في الإسلام، فمحاولات التعرف على مراد المخاطب، والمتكلم، تفرز وجهات نظر متعددة، بتعدد الخلفيات الناظرة للخطاب، وإن لم تكن هذه الإشكالية من مختصات النص الديني، إنما هي معضلة كل خطاب معرفي أيديولوجي، ووجوب تخصيص البحث، لحل هذا الإشكال، على مستوى النص الديني بشكل خاص، نابع من كون النص الديني، يرتكز على خلفية عقائدية، تكسب النص حالة من القداسة، والعصمة، باعتبار أنه وحي إلهي.

ولا بد أن نوظف الجهود لبلورة نظرة معرفية متكاملة، تمثل الإسلام في أرقى معانية، بخلق معيارية موحدة، تكون قاسماً مشتركاً، للباحثين في حقل المعرفة، وذلك بالفرز القائم بين ما هو بشري وما هو ديني.

ولا نحتاج هنا إلى كبير عناء، لاستكشاف مدى خطورة التباين الفكري، في الطرح الإسلامي، التي أفرزتها القراءات المتباينة للنص، ويمكن رؤية هذا التباين، داخل أصحاب الخط الواحد.

فإذا تجاوزنا حسم الصراع الفكري، الدائر بين المدرسة السنية، والمدرسة الشيعية، باعتبار أن حسمها ليس موقوفاً فقط على حل إشكالية القراءة للنص، وإنما موقوف أيضاً، على كثير من المرجحات، منها الشواهد التي يمكن استقصاؤها من التاريخ، ونظرنا إلى المحتوى الداخلي لكل خط، فسوف نرى تعدداً فكرياً أنتجته منهجيات متباينة للقراءة، وإن كان التشيع، احتفظ بحالة من الانسجام المعرفي، نتيجة اقترابه من المرجعية المعصومة، إلا أنه يبقى هناك حالة من التباين تحتاج إلى حسم جذري، فالخلاف بين الأصوليين والإخباريين، يعكس تبايناً منهجياً واضحاً، في كيفية استنباط الحكم الشرعي من النص، وقد أولى البحث والتحقيق الشيعي، كثير اهتمام بهذا التباين، حتى حسم الأمر لصالح الأصوليين، بعد الوحيد البهبهاني، إلا أن الأمر مازال معلقاً بوجود استفهامات بين الخطين، تعكس أزمة منهجية، كفيلة بإعادة النظر إليها، رغم الخطوات الكبيرة التي سعت جادة لحل هذا الإشكال.

وهناك تباين مشابه في دائرة المعارف والاعتقاد، وإن لم يجد حجمه الطبيعي من الدراسة والاهتمام، وكل ما دار فيه من بحوث لا تتعدى الصراع حول الأفكار، مع عدم تناول البعد المنهجي المحرك للأفكار، إلا عرضاً، مما يستدعي نظرة تأصيلية شاملة لحل هذا التباين المعرفي.

وفي اعتقادي أن حسم الصراع، الدائر بين معيارية الوحي والعقل أو بين النص، والفكر المجرد، هو الطريق لتشكيل هذه المعيارية، فبينهما وقع الخلاف بين الأصوليين والإخباريين، وبين الفلاسفة والمتكلمين، بين المنفتحين المجددين والراديكاليين الرجعيين، وبينهم جميعاً تتداخل تفاصيل كثيرة، دائرة بين ترجيح النص، أو العقل، وبين هذين المعيارين هناك تيار عريض متذبذب الرؤية فاقد المنهج.

فالفلاسفة رفعوا شعار العقل، والإخباريون رفعوا شعار الوحي، والمتصوفة تحللوا من الأمرين، وحاول المتكلمون المزج بين المعيارين، ووقعوا في شبهة تعارض النص مع العقل، فتارة يرجحون النص على العقل، وتارة العكس، وهكذا لم يهدأ الفكر.

ولذا كانت هذه المساهمة في مقاربة لتلك الأزمة بين طرفيها، الوحي، والعقل، والخروج بمعيارية تشكل منطلقاً لنظرية المعرفة في الفكر الديني.

والمتتبع للتراث الإسلامي بحثاً عن آليات العمل الفكري، يلحظ تشتتاً في المباحث بين مختلف الميادين، مع عدم وجود رابط ينسق العلاقة بينها، فلا يستطيع استخلاص المعيارية، التي تمنهج العمل الفكري، لقراءة النص في كل حقول المعرفة؛ وتارة يرى عدم وضوحها حتى عند العالم الواحد، فتجد أنه يقدم المنهج العقلي في مباحث الحكمة، والاعتقاد، ومنهج المكاشفة والشهود، في حقل العرفان والتصوف، في حين تجد أنه يعول على معيارية الوحي، في الأخلاق وقانون المعاملات، وأحكام العبادات، وبقية الأطر الفكرية، أو العكس، وهذا التباين المنهجي في استنطاق الفكر الديني خلق حالة من الضبابية في المنهج المعرفي، وفتح الباب على مصراعيه، لصاحب كل منهجية للقراءات المتعسفة في النص الديني.

التفكيك والتأصيل المنهجي

ولتأصيل هذا المنهج، لا بد من أخذ الخلفية التي كانت تكمن وراء هذه المشكلة بعين الاعتبار، وهي الخلط بين مبادئ التفكير الفلسفي المعتمد على العقل وحده، والفكر الإسلامي القائم على كشف الحقائق من النص الديني، فاستبدال الآلية المخصصة لفهم النص، بآليات متعددة، كل منها تعكس رؤية معرفية مختلفة، تؤدي حتماً إلى نتائج مختلفة؛ مما يستشعر معه الباحث في الفكر الإسلامي أن التباين حالة معرفية اتصف بها الطرح الإسلامي، في حين أن هذا التباين نتيجة للتدخل البشري في عملية الفهم، ومحاكمة النص بسلسلة من مبادئ أجنبية عنه.

وهذا يكشف طبيعة الجدل القائم، بين المدارس الفلسفية، فيما تطرحه من أيديولوجيات، متعددة ومتباينة، فيما بينها، ففي إطار ما أنتجته العبقرية البشرية، من أفكار، لم توفق في طرح نظرة معرفية متكاملة، تمثل وحدة وعصارة الإنتاج البشري، ولقد بينت الدراسات الحديثة، في الفكر الفلسفي القديم منه، والحديث، حجم التباين الذي يصل إلى حد التناقض، مما لا يتسنى للفرد الباحث عن حقيقة المعرفة، في خضم هذه الأفكار المتشابكة، والمتداخلة، ترجيح رؤية معرفية، تمثل له اليقين الكاشف عن أحقية هذه النظرة الفلسفية.

هذا الحكم هو نتيجة نظرة عامة في ما أنتجه الفكر البشري، من رؤى فلسفية، فالعقل البشري منذ نشوء الفلسفة، و ما توصل إليه من مدارس حديثة، لم يتوحد في ما بينه، في إنتاج فلسفة مشتركة، تمثل للبشر مرجعية معرفية، إلا إذا كان المقصود من هذا التنظير البشري في عالم المعرفة، هو التنظير بحد ذاته، فمن هنا يمكننا الجزم بأن المدارس الفلسفية، ستكون بعدد سكان الكرة الأرضية، أما إذا كان البحث المعرفي، هو بحث عن حقيقة واقعية، في إطار البحث عن «الوجود، المبحث المعرفي، مبحث القيم ...» هذا بالإضافة للفلسفة العملية، من دراسة السلوك الإنساني، الفردي، والأسري والاجتماعي، وعلاقة الإنسان بالله، كل هذه حقائق واقعية، وليس هناك مجال لخلق نظرة معرفية ذهنية، ليس لها صلة بالواقع الحقيقي الذي نسعى إلى إدراكه، مما يجعلنا نشك في المنهج الذي سلكه البشر في اكتسابه للمعرفة من الأساس، قبل أن نحاول فهم النص بهذه المناهج.

ويمكننا تبسيط هذا المنهج في شكله العمومي من خلال تعريف علم الفلسفة.

١- يعرف ابن سينا الشيخ الرئيس الفلسفة بأنها استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الإنسانية.

٢ - تعريف إخوان الصفا: الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة البشرية، وآخرها

القول والعمل بما يوافق العلم.

٣ - تعريف صدر المتألهين الشيرازي: الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني.

٤ - أما تعريف السبزواري: الفلسفة هي علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه من نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

القاسم المشترك بين هذه التعريفات، هو الذي اعتمد عليه الفلاسفة في منهجية بحثهم عن المعرفة وهو «البحث بقدر الطاقة البشرية» حيثُ جعلوا الإنسان، بما هو إنسان، قادراً على كشف الحقائق بقدرة ذاتية، وملكة نفسية، فلم يجعلوا الوحي جزءاً من هذا المعيار، فيما أن الوحي بمقتضى الفهم الإسلامي، هو طريق معصوم كاشف عن الواقع بما هو واقع ولا يمكن للعقل الاستغناء عنه، وهذا التداخل المنهجي بين العقل وما يحتويه من مخزون ثقافي ساهم في تكوينه تراكم الفكر البشري، وبين منهجية جديدة فرضها نظام معرفي متمثل في القرآن الكريم، شكل تبايناً معرفياً حاداً بقدر الخلفيات الثقافية التي تعاملت مع النص، مما يدعو إلى ضرورة التفكيك بين هذه المناهج.

واكتفيت هنا بهذه التعريفات، من فلاسفة مسلمين، لإثبات هذه الحقيقة، أما الفلاسفة الماديون، فبعدهم واضح عن هذا المعيار.

هذا ما يجعلنا نتساءل، عن قدرة الإنسان في معرفة الحقائق عبر طاقته، بشكل مستقل عن الوحي والعون الإلهي، فإن كان قادراً، ألا يعني أن العلم والمعرفة ملكة ذاتية للإنسان، يمكنه بالاعتماد عليها تأسيس نهج معرفي متكامل؟.

فإن كان الإنسان ذاتي العلم، فإنّنا لا يمكن أن نتصور له جهلاً مطلقاً، وهذا خلاف الواقع، أما إذا كانت ذاتيته هي الجهل، فكيف يعلم الحقائق عبر هذه الذات الجاهلة، الفاقدة لحقيقة العلم؟

ولا يصح الاعتراض هنا بمقولة الفلسفة، إن الإنسان عالم

بالقوة، فعندما تتعلق حواسه، بالواقع الخارجي، تنتقل إلى ذهنه مجموعة من الصور، يتم معالجتها بانتزاع مفاهيم كلية منها، ومن ثم استخراج نظريات من البديهيات، أو من تلك المفاهيم الكلية، حينها يكون الإنسان عالماً بالفعل، فيمكنه بذلك التعرف على الحقائق.

«تقوم نظرية أرسطو في باب العلم والمعرفة، على أساس أن الروح في البدء على حدّ القوة والاستعداد المحض، وهي لا تملك بالفعل أي معلوم أو معقول، وجميع المعلومات تظفر بها تدريجياً في هذا العالم»[1].

وبعيداً عن تعريف العلم، بتلك الصور والمفاهيم الذهنية، فسوف نبحث ذلك بالتفصيل في موضعه، نسجل هنا اعتراضنا على نفس الفكرة القائلة «إن الإنسان عالم بالقوة ومن ثم بالفعل» فهي لا تتعدى كونها مجرد ادعاء، جادت به قريحة أرسطو، ليس هنالك ما يدلل عليها، فإن كان قائماً على استقراء الحالة البشرية، وملاحظتها، فهو استقراء غير تام، لوجود مفردات تخرقه، بتحقق حالات حصل فيها العلم للإنسان، بعيداً عن هذه القاعدة، مثل علم سيدنا عيسى عليه السلام، وسيدنا يحيى عليه السلام ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[2] ﴿قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[3] وغير ذلك، فهو كافٍ لنقد قاعدة الاستقراء، فإذا كان علم عيسى عليه السلام عطاء إلهياً، ولم يكن إخراج القوة إلى الفعل، فما الذي يمنع أن علمنا أيضاً عطاء إلهي، يعطي من يشاء، كيف يشاء، بقدر ما يشاء، وليس للعباد صنع فيه، فهو الذي علم عيسى عليه السلام في المهد وهو الذي علمنا في الكبر، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[4].

«والآية لا تعدو أن تكون تنبيهاً، إلى واقع العقل والعلم، وأنهما هما النوران الكاشفان اللذان لم يكن أحد منا يملكهما حينما أخرج من بطن

---

(١) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢ ص١٦.

(٢) سورة مريم، الآية ١٢.

(٣) سورة مريم، الآية ٢٩.

(٤) سورة النحل، الآية ٧٨.

أمه، ثم أصبح الآن يملكهما، فلا بد إذاً أن يعترف أنهما من الله»[٥].

كما أن هذا الأمر لم يكن موضع تسليم عند كل الفلاسفة، فأستاذه أفلاطون، كان ينتهج نهجاً آخر في تحصيل العلم، فالروح الإنسانية عنده، تعلقت قبل الجسد بعالم المثل، وهناك استبطنت معلومات كثيرة، لا تحتاج إلى أكثر من استذكارها، فهي بالتالي حركة من الفعل إلى القوة، كما أن إدراك المعاني الكلية، مقدمة على إدراك الجزئيات عنده، بخلاف أرسطو، الذي ينطلق من الحس إلى المعقول.

فالحقيقة المسلَّم بها عند الجميع، أن الإنسان يولد جاهلاً، والخلاف محصور في كيف يحدث لـه العلم بعد ذلك؟

وبما أن الإنسان كان فاقداً للعلم، ثم وجده، فهذا دليل على أنه ليس من ذاته وطاقته، فلا يمكن أن نقبل أي فرضية تقوم على مجرد الادعاء، بأن حركة المعرفة عند الإنسان تتحرك معه من القوة إلى الفعل، أو من الفعل إلى القوة، لتعود إلى الفعلية مرة أخرى، فيتمكن البشر بذلك من استخدامها في الوصول إلى الحقائق الكبرى.

فالبشر مسلوب الإرادة في تحقيق نفس العلم، وإن كان لـه حرية فهي في إطار استخدام العلم، في كشف المعلومات، لا تحقيق أصل العلم الذي يكون طريقاً لدرك المعلومة، وإذا سلمنا تجاوزاً أن هناك حركة من القوة إلى الفعل فهي في إطار تحصيل المعلومات بذلك العلم الموهوب، «لعلَّ أحد أهم أسباب الغفلة عن هذه النعمة العظيمة نسيان الناس أن العقل ذاته عطاء إلهي، ليس من عند الإنسان، بيد أن الاستفادة منه، هي مسؤولية الإنسان نفسه، فكما أن الشمس نعمة إلهية إلا أن الاستضاءة بها من مسؤوليات البشر»[٦] مما يكشف لنا منذ البدء الخطأ المنهجي في عدم التمييز بين العلم والمعلومة.

وهذه المفارقة تكشف لنا نوعاً من التباين المعرفي، بين الإسلام

(٥) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، الفكر الإسلامي واجهة حضارية، ص٤٣.

(٦) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، التمدن الإسلامي أسسه ومبادئه: ص ٩٢.

الذي يعتقد أن العلم هو عطاء وموهبة إلهية، لا تتحقق الاستفادة منه إلا ضمن نهج محدد يحدده الواهب عن طريق أنبيائه ورسله، وبين النزوع الفلسفي لامتلاك الحقيقة بجهد ذاتي.

فقد تضافرت النصوص الإسلامية الدالة على كون علمنا عطاءً إلهياً، قال رسول الله ﷺ: «فإذا بلغ المولود حد الرجال أو حد النساء، كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجيد والرديء، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في البيت»، وعن الصادق عليه السلام: «ليس العلم بالتعلم، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه»، وعن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله عز وجل يجمع العلماء يوم القيامة ويقول لهم: لم أضع نوري وحكمتي في صدوركم، إلا وأنا أريد بكم خير الدنيا والآخرة»[٧].

فإعمال الطاقة البشرية، منتفية إذاً في إطار هذه النظرة، وإنما الإنسان واجد لحقيقة العلم، التي تشهد بنفسها على ضرورة العون الإلهي في إرسال الرسل والأنبياء، فبالتقاء نور العقل مع الوحي، يكونان طريقا مؤمّناً، ومعصوماً، في إدراك الحقائق، وليس العقل والطاقة البشرية، بعيداً عن الوحي، كما اتخذه علماء البشر طريقاً ومنهجاً، فالعقل الذي نادى به الأنبياء عليهم السلام هو العقل الذي ينمو ويزكو ويستبصر ببصائر الوحي.

ولا مجال للإشكال، الذي يقول كيف تكون الحجة على العباد وهي دائرة مدار العلم وليس للإنسان فيه صنع؟.

وذلك بأن الله تعالى، لا يحاسب الناس إلا بقدر ما أعطاهم من نور العلم، فالتكليف دائر مدار العقل والعلم، ولهذا لم يكن المجنون والصبي مداراً للتكليف الشرعي، وهذا لا يتنافى مع فلسفة الابتلاء القائمة على اتباع الحق الذي يكشفه نور العلم.

كما جاء في الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «ما

(٧) المجلسي، العلامة الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار: ج١ ص ١٦.

حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم»[٨]، وعنه عليه السلام «إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم»[٩].

هذا بالإضافة إلى قصور الاستقراء، في عدم تتبع حالات الغفلة، والهذيان، والسكر، والإغماء، والنوم، والشيخوخة، وما ينتاب النفس من حالة الخرف، فكيف يحدث كل ذلك للعالم بالفعل، وكيف يعود إلى مرحلة العلم بالقوة، مع كونه في مرحلة الفعلية، وهذا خلاف مبناهم بعدم رجوع الفعلية إلى القوة.

فإذا لم يحالفنا الصواب في ما ذكرنا، وكان الإنسان بمقدوره التوصل إلى الحقائق عبر طاقته، فَلِمَ لم يخط لنا العقل البشري، نظرة معرفية متكاملة، في شتى مجالات الفكر الفلسفي، تمثل لنا خلاصة إجماع الإنتاج العقلي؟.

ولا يتصور القارئ الكريم، أن هذه دعوة لمقاطعة العقل، وإنما هي دعوة لتصفية الإنتاج الفكري، من بين ما هو عقل، وبين ما اتصف بكونه عقلاً، عن طريق عرضه على مبادئ الوحي، فالعقل في النهج الإسلامي، هو الذي لا يشذ عن الوحي، ومن هنا أصبح مداراً للحجة، وبه يتعلق الثواب والعقاب (بك أثيب وبك أعاقب)، فيمثل لنا العقل المستبصر ببصائر الوحي، المنضبط بقيم الشريعة، المتشبع بالإيمان بالله، هو المصباح الذي نلج به في عالم المعرفة.

يقول العلامة الميرزا الأصفهاني قدس سره مبيناً علاقة الوحي بالعقل: «فتكون الشريعة مؤسسةً على الأحكام العقلية التي تكون العقول حيث ذاتها الكشف عن وجوبها وحرمتها الذاتية أو المعللة بالحسن والقبح اللذين حيث ذاتها الكشف عنهما في بعض الأفعال، فيكون القرآن المجيد والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومون عليهم السلام، مذكرين بهذه الأحكام العقلية.

(٨) الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب، أصول الكافي ج١، باب حجج الله على خلقه، ص١٦٤.

(٩) العاملي، الشيخ محمد بن الحسن الحر، الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام، ج١، باب بطلان تكليف الغالف، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، ط الأولى ١٤١٨هـ، ج١، ص٦٧٦.

فكل فعل كان العقل بذاته كاشفاً عن وجوبه أو حرمته، ذاتاً أو معللاً بحسنه وقبحه عن العاقل القادر المالك للرأي بفعله وتركه، يكون هذا العقل حجةً إلهية على هذه الأحكام، لحجيته وحاكميته بذاته على عصمته، وإن المكشوف به عين الواقع، فهو الحجة على أن العقل الواجب، والحرام بالذات أو للحسن والقبح، واجب وحرام عند الله وعند أنبيائه ورسله ﷺ، كيف والحق جلّت عظمتُه أرشد إلى هذه العقول، واحتجَّ بها على البشر وهو عين إمضاء تلك الأحكام، وعين كون أحكامها أحكامه لأنه كاشف عن رسوله الذي هو لسانه ونفسه تعالى شأنه.

وعلى هذا الأساس، قامت علوم الدين والشرائع على أحكام تلك العقول، التي هي حجج إلهية لكل عاقل، فهي الحجة بذاتها على كل ما تكشفه، كما أن العلم الإلهي حجة إلهية على كل ما يكشفه»(١٠).

فلا يبقى مجال للمغالطة، أن الفلسفة هي نتاج عقلي صرفٌ، أو هي آلية تفعيل العقل، بوضعه في إطار منهجي، من خلال علم المنطق، ومناهج البحث، التي تجعل للعقل أطراً قانونية لتحقيق الاستفادة الكاملة منه، وتفكيك هذه المغالطة يتوقف على نقد تفصيلي، لبعض إنتاجات الفلسفة، و مباني المنطق، وإثبات بُعدها عن العقل، وهذا ما سوف نتعرض لـه في الفصول القادمة.

دراسة النص الديني بمبانٍ فلسفية

وبعد هذا التمايز في شكله العام، بين الاتجاهين، في مواضيعهما، ومبانيهما، هل يبقى افتراض لدراسة النص الديني المتمثل في القرآن، وأحاديث المعصومين ﷺ، من خلال المباني الفلسفية، كما قام بذلك علماء الكلام و فلاسفة المسلمين؟.

إذا وقفنا على روح الإسلام، وتعاليمه، ومناهجه، وقفنا على عمق الخطأ الذي يحاول استعارة مناهج أجنبية، هي أقرب إلى روحية التفكير اليوناني من التفكير الإلهي القرآني، مما يؤدي حتماً إلى عواقب

(١٠) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، التشريع الإسلامي: ج١ص٧٣.

وخيمة، لأن الفلسفة ليست طريقة للتفكير فقط، وإنما مبانٍ معرفية مستقلة، فعند وقوف الفيلسوف أمام النص القرآني، يستصحب معه تلك المباني، فيلوي النصوص ليّاً، حتى تتساق وتتدرج ضمن مبانيه، ومفاهيمه، فتكون النتيجة، رؤىً بعيدة كل البعد عن مراد الله.

«ولذلك جاز للفلاسفة أن يؤوّلوا نصوص الشريعة لأنهم هم الذين يفهمون مراميها بنور الحقيقة العليا التي حصلوا عليها واحتوتها عقولهم»(١١).

وهذا النص يستبطن، فيما يستبطن، مقدرة العقل المجرد، على الوصول إلى الحقائق عبر القياس البرهاني، الكاشف عن القضايا اليقينية «فإن القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة»(١٢) مما يجعل للفيلسوف الحق، في تأويل النصوص المخالف ظاهرها لمباني الفلسفة، فيستبطن ذلك أصالة الطرح الفلسفي، وحاكميته على كل القضايا الموقوفة على اليقين الاستدلالي، فيكون بذلك له الأصالة على الطرح الديني، وإن كان هناك ضرورة في التمسك بالدين، لا بد أن يكون المرجع في ذلك الفيلسوف، ومن هنا يمكننا حمل كل الآيات الموجبة للرجوع إلى الراسخين في العلم وأهل الذكر، وولي الأمر على أئمة الفلسفة، وهذا ما لا يمكن قبوله.

«.. وزعموا أن فهم مرادات الأئمة عليهم السلام يتوقف على تعلم العلوم اليونانية وهذا غير صحيح، لأن حمل ألفاظ الكتاب والسنة على المعاني الاصطلاحية وتوقف هداية البشر على تعلمها بعد بداهة جهل عامة الأمة بتلك الاصطلاحات إلا قليلا منهم، مساوق لخروج كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله عن طريقة العقلاء وإحالتهم تكميل الأمة إلى من يعلم الفلسفة اليونانية، وهذا نقض غرض البعثة وهدم آثار النبوة والرسالة وهو ظلم دونه السيف والسنان»(١٣).

وحالة التصادم بين الفكر المسبق، والنص، ليست موقوفة على

(١١) بيصار، الدكتور محمد، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد: ص٩٦.
(١٢) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، نهاية الحكمة : ص٤.
(١٣) الأصفهاني، الميرزا مهدي، أبواب الهداية «مخطوط».

الفلسفة، وإنما صاحب أي أيديولوجية، أو نظرية منهجية، مادية، أو غيبية، حسية كانت أم عقلية، يحاول أن يجيِّر النص لصالح فكره، ولذلك لم يتغافل الطرح الإلهي عن هذه المعضلة، فنصب لنا أعلاماً هادية، وأئمة معصومين، يأخذون بأيدينا إلى المعارف الإلهية الحقة، ما يجعل من الضروري أثناء المسيرة المعرفية الرجوع إلى الراسخين في العلم لنفي تأويلات المبطلين.

وأكثر ما ابتلي به النص من التأويلات، كان من قبل الفلاسفة، وذلك للاشتراك في مادة البحث، بين الفلسفة ونصوص الدين، سواء كان في إطار العلوم الغيبية أو في دائرة الفلسفة العملية.

يقول العلامة السيد الطباطبائي «وأما الفلاسفة، فقد عرض لهم ما عرض للمتكلمين من المفسرين، من الوقوع في ورطة التطبيق، وتأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعم، أعني: الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والحكمة العملية، وخاصة المشائين، وقد تأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة وآيات الخلقة وحدوث السماوات والأرض»(١٤).

والشواهد على إخراج النصوص عن ظواهرها، وحملها على معانيهم البعيدة كثيرة، وهذا التباين والاختلاف الفكري بين المدارس الإسلامية، لأصدق دليل على ذلك.

أما من يتتلمذ على القرآن، ويجلس أمامه صاغراً، فسوف تتشكل مفاهيمه ضمن الرؤى القرآنية، مما يجعلنا نتجاوز الخطأ المنهجي، الذي يحمل النص الأفكار المسبقة، ومن هنا كان الأمر بالتدبر في القرآن الكريم ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ لنتلمس مواضع العلم والمعرفة في آياته، وتكون بصائره منطلقاً لتصحيح أفكارنا، بدل أن ننزله إلى مستوانا ومعارفنا، فليس هناك طريق لمعرفة حقائقه، إلا بالسمو إلى آفاقه، لكي يفتح الله لنا نافذة إلى كتابه.

---

(١٤) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦.

وبما أن حجية الظواهر اللفظية، تبنى على طريقة التفاهم العرفي المعهود، وأن الخطاب الشرعي لم يبتدع طرقاً جديدة في التفاهم، نتمسك بالطرق العقلائية في الفهم دون الطرق الاصطلاحية ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[15].

وتبقى هنا الشبهة القائلة بأن القرآن أمر بالعقل ﴿ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ ﴾، والفلسفة هي عملية ممارسة العقل، فمنع الفلسفة هو منع للعقل وهذا خلاف الصواب.

يقول السيد الطباطبائي: «..وخلاصة القول إنَّ الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهز به وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بالفلسفة الإلهية ...فدع عنك هذه الأقاويل وتيقن أنَّ الدين لا يدعو إلا إلى الفلسفة الإلهية وهي الحصول على المعارف الإلهية عن حجة عقلية»[16].

ويستحكم هذا الاعتراض، إذا ثبت المدعى، وهو كون الفلسفة هي المنهج العقلي بعينه، في حين أن النزاع دائر في هذا المحك الجوهري، فالعلوم الإلهية والمعارف القرآنية تنادي أيضاً باستخدام العقل، بل تنظر إلى العقل باعتبار أنه حجة ذاتية وطريق معصوم لا يخطئ أبداً، ولحسم هذا الأمر لا بد أن نبين أن النهج البشري في التفكير بعيد كل البعد عن العقل الحقيقي، وأن ما يدعيه الفلاسفة من مبانٍ عقلية، هي أقرب إلى الجهل منه إلى العقل، وسوف نتطرق لهذه المباني، في الفصول القادمة وأول مفارقة نواجهها، هي تهافت الفلسفة في تعريف العلم والعقل.

فلسفة إسلامية أم فلاسفة العصر الإسلامي؟!

ولكي تقف على بعد الفلسفة عن النهج القرآني، والتصاقها الوثيق بالمدارس اليونانية، يمكنك مراجعة أي كتاب في هذا العلم، والوقوف على ذلك بنفسك، سوف تجد أن ما سمي بالفلسفة الإسلامية، نسبته

---

(١٥) سورة يوسف، الآية ٢.

(١٦) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، ص١١١.

إلى الفلسفة اليونانية أقرب وأصدق من نسبته إلى الإسلام، وسوف أنقل لك النزر اليسير كشاهد على ما ذكرته.

يقول محمد تقي المصباح في كتابه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) تحت عنوان (نضج الفلسفة في العصر الإسلامي) بعد ذكر ترجمة الكتب المختلفة، من اللغات المتنوعة، كالهندية، والفارسية، واليونانية، واللاتينية، والسريانية، والعبرية، وغيرها إلى اللغة العربية، يرى أن ذلك قد أدى إلى تسريع النمو في الفلسفة، والعلوم، والفنون، ومن جملة ما ترجم للعربية، كتب لفلاسفة من اليونان، والإسكندرية، وسائر المراكز العلمية القديمة.

ثم يذكر مراحل النضج الفلسفي فيقول: «..ولكنه لم يمض وقت طويل حتى ظهر نوابغ من قبيل أبي النصر الفارابي وابن سينا، وبذلوا جهوداً جبارة فتعلموا مجموعة الأفكار الفلسفية لذلك العصر، ثم بدؤوا البحث والاصطفاء بما منحوا من استعدادات ومواهب تفتحت في ظل نور الوحي وأحاديث قادة الدين، وصاغوا نظاماً فلسفياً ناضجاً يتضمن أفكار أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيين المحدثين في الإسكندرية ومتصوفة الشرق علاوة على أفكار جديدة، وكان له تفوق عظيم على كل واحد من الأنظمة الفلسفية للشرق والغرب، ولو أن سهم أرسطو في هذا المجال كان أكبر سهم، ومن هنا اصطبغت هذه الفلسفة بصبغة أرسطو والمشائين».

فقد أعاننا بهذا في إثبات أن صبغة هذه الفلسفة، هي الفلسفة المشائية، التي نظر لها أرسطو، فلم يبتدع لنا هؤلاء النوابغ الذين تفتحت مواهبهم في ظل نور الوحي وأحاديث قادة الدين، فلسفة اصطبغت بالمعارف القرآنية المحمدية، فلم يجعلوا الوحي إذاً منطلقاً لنظم معارفهم، بل جعلوا فكرهم يتضمن أفكار أفلاطون، وأرسطو، والأفلاطونيين الجدد، ومتصوفة الشرق، والغرب، ومزجوا بين هذا الكوكتيل، ليقنعوا به الأجيال الإسلامية الناهضة، بأن هذا جوهر العلم والمعرفة.

ثم يقول: «ومرة أخرى خضع هذا النظام الفلسفي للنقد

المجهري الذي نهض به علماء مثل الغزالي وأبى البركات البغدادي والفخر الرازي، ومن ناحية أخرى فقد أسس السهروردي مذهباً جديداً باسم المذهب الإشراقي، مستفيداً من آثار حكماء إيران القديمة ومقارنتها بأفكار أفلاطون والرواقيين والأفلاطونيين المحدثين، ولعل السمة الغالبة على هذا المذهب هي الأفلاطونية».

وبهذا بين لنا صورة أخرى من صور النهج الفلسفي، وهي الإشراقية، التي استفادها السهروردي من حكماء إيران القديمة، وتم مزجها بأفكار أفلاطون، والأفلاطونية الحديثة، لتنتج لنا صيغاً معرفية بعيدة كل البعد عن منابع الوحي الإلهي.

ثم يبين لنا ضرباً آخر من ضروب الفلسفة، التي أخذت بألباب فلاسفة إيران، وهي فلسفة صدر المتألهين، يقول «ومرت قرون ظهر فيها فلاسفة كبار من قبيل نصير الدين الطوسي والمحقق الداواني والسيد صدر الدين الدشتكي والشيخ البهائي والميرداماد، فأغنوا الفلسفة الإسلامية بأفكارهم المشرقة حتى انتهى الدور إلى صدر الدين الشيرازي الذي طلع على العالم بنظام فلسفي جديد نتيجة لنبوغه وابتكاره، وساهمت في تكوين هذا النظام عناصر منسجمة من فلسفة المشائين والإشراقيين ومكاشفات المتصوفة ركب فيما بينها تركيباً رائعاً وأضاف إليها أفكاراً عميقة وآراء قيمة وسمي هذا المجموع، الحكمة المتعالية».

فإنَّ هذه الأفكار المشرقة، لم تساهم في تكوينها الآيات القرآنية، وأحاديث المعصومين ﷺ، فلم تكن مشرقة بنور ربها، فهذا المزج المذهل بين فلسفة المشائين، والإشراقيين، ومكاشفات المتصوفة، الذي سمي بالحكمة المتعالية، هل يمكن أن نسميه بالفلسفة الإسلامية؟ إلا أن يكون ذلك قسراً، وتجاوزاً، على الحقيقة العلمية، أو تستراً خلف نوايا ودوافع غير سليمة.

وهل يصح أن يكون هذا المزج المعرفي، من شتات الرؤى الفلسفية المتناثرة، والأطر المنهجية المتباينة، خلفية لفهم الخطاب الشرعي؟!.

وهل الحكمة المتعالية، إشارة للعقلية الخارقة، التي نجحت في

بلورة صيغة، يمكن أن تكون شاهداً على توافق الفرقاء؟! أم هي ناظرة إلى ما أنتجته، من خلاصة ما كان يكدح إليه الحكماء؟! أوليس هذا التعالي، تعالياً على ما بشر به الأنبياء عليهم السلام؟.

فإن كانت هي الحكمة المتعالية، فماذا نسمي معارف القرآن... الحكمة المتدانية؟!.

فلا يمكن أن تتنزل إلى الوحي فتجعل منه منطلقاً، أو حتى جزءاً من الكوكتيل المعرفي، لكي يكون شاهداً على صدق دعاواها؟!.

فلا يمكن بحال قبول دعوى أن القرآن، وأحاديث المعصومين عليهم السلام، هي ما انطلق منه فلاسفة الإسلام، لبلورة نظرية معرفية، تمثل الإسلام المحمدي، كما لا يمكن أن نجعل هذه المبادئ المعرفية المتباينة، آلية لقراءة النص الديني، لأنها ستعمل على صبغه وتحوير مراده، فنحن لا نفهم من الإسلام معنى سوى الالتزام بالقرآن وأحاديث المعصومين عليهم السلام في كل أبعاد معارفنا والاكتفاء به، أما العقل فدوره فقه ذلك النص وتصديقه وإيجاد مصاديق خارجية له.

أوجه الاتفاق بين الفلسفة والدين

ذكر الدكتور علي عبد المعطي محمد، ثلاثة أوجه للاتفاق، بين الفلسفة، والدين، محاولاً إيجاد تلك العلاقة الحميمة، ولكن قليل من العناية في هذه الأوجه، كفيل بإثبات البون الشاسع بينهما.

فوجود مبحث مشترك، ليس دليلاً على تناغمها، والاتفاق على أمر إن تم ذلك، ليس اتفاقاً في الكل، ووجود عناوين واحدة، ليس دليلاً على معاني واحدة، وأكتفي هنا بعرض تلك الوجوه وهي كالتالي:

١- تتجه الفلسفة خصوصاً في جزئها المسمى -ما بعد الطبيعة- إلى البحث في أكثر الموضوعات ألوهية، فتبحث في الله وصفاته وأفعاله، وكيف أنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود، وهي في ذلك تتجه إلى قمة الوجود وأشرفه، ومن هنا فهي تتفق مع الدين من حيث إن الله أشرف وأعظم وجود.

٢- إن بعض الأنساق الفلسفية الكبرى في تاريخ الفلسفة وصلت إلى الحقيقة الدينية الكبرى وهي أن الله موجود، وأنه المبدأ الأول أو العلة الأولى للعالم وللوجود، فالله «مثال الخير» عند أفلاطون، «والمحرك الأول» عند أرسطو، و«الواحد» عند أفلوطين، و«المطلق» عند هيجل ...وهكذا.

٣- إن كثيراً من الغيبيات والأساطير التي غلفت الديانات اللاسماوية كانت حاوية لكثير من الحقائق الفلسفية، وكذلك نجد في الديانات السماوية حقائق ونظريات فتحت آفاقاً كبرى للفلسفة والتفلسف، بحيث يمكننا «القول في الحالتين بأن الدين كان منبع حوار فلسفي طويل عبر التاريخ»[١٧].

الفلسفة لرد الشبهات

قد يسلم البعض أن ديننا الإسلامي، ومنهجنا القرآني، كافٍ لمعارفنا، ولا نحتاج إلى مبانٍ أخرى لتفلسفه، ولكن لا يمنع هذا من دراسة الفلسفة لإقناع الآخر، فحتى نكون أصحاب منهج علمي، نجادل به أصحاب الفلسفات الكافرة، وندافع به عن معارفنا القرآنية، فلا بد أن نسعى إلى حجة مشتركة بيننا، فننطلق من شيء أعم من الطرح النصي، الذي هو في دائرة أخص من مبادئ العقل البشري (الفلسفة)، فلا يمكن أن نحتج مثلاً على صاحب النظرية الماركسية، بالآيات القرآنية، وأحاديث المعصومين، فإلزامهم بالوحي، متأخر رتبة عن إيمانهم بالوحي، مما يفضي إلى الدور، فبالتالي لزاماً علينا أن ندرس الفلسفة، لكي تكون لنا الحجة على الآخرين.

أولاً: مع إيماننا بصدق نواياهم واعترافنا بما بذل من جهود جبارة سعت للدفاع عن الإسلام في قبال المد الإلحادي، إلا أن الكلام في منهجية القرآن الخاصة في استكشاف معارفه، ثم إن كثيراً ممن يدرسون الفلسفة، ينطلقون في بادئ الأمر من هذه الحجة، حتى تكاد تراهم شرقوا، وغربوا، بعيداً عن معارف القرآن، ثم لا نجد

(١٧) عبد المعطي، الدكتور علي، مقدمات في الفلسفة ص٤١٣

تلك الأفواج التائبة على أيديهم، يدخلون في دين الله أفواجاً، وحتى لو حصل ذلك لوجدتهم بعيدين عن معارف الوحي، ومناهجه فلا يؤمنون إلا بما يتماشى مع مقدماتهم الفلسفية، فيخرجون من حيث دخلوا.

وثانياً: إن هذه المغالطة مفضوحة، لأنها ترتكز على مقدمتين فاسدتين:

الأولى: هي أن دخول الكافر، إلى رحاب الإيمان، موقوف على إقناعه بالبراهين الفلسفية النظرية، وهذه مقدمة غير صحيحة، لأن كل المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام منذ بزوغه إلى الآن، لم يكونوا فلاسفة، ولم تكن الفلسفة طريقاً إلى إيمانهم.

الثانية: وهي أن النص الديني، لا يكون طريقاً لإقناع الكافر، وهذا أيضاً فاسد، لأن الرسول ﷺ عندما أرسل بالقرآن، وأمر بتبليغ معارف ربه، لم يكن سكان الجزيرة العربية مؤمنين بالقرآن، حتى يكون ملزماً لهم، وإنما كانوا كفاراً مشركين بالله، وبرغم ذلك لم يستعر رسول الله ﷺ الفلسفة اليونانية، أو أي فلسفة أخرى لإقناعهم، وإنما تم ذلك بنفس القرآن.

إلا إذا كان هذا الإيمان بالمنظور الفلسفي، إيماناً قشرياً سطحياً، وهم يتطلعون إلى إيمان ومعرفة أعمق منه؟.

والحال إن هذا المنهج القرآني، هو الذي ربى كبار العرفاء، أمثال سلمان، وعمار، وأبي ذر، وغيرهم من أصحاب رسول الله ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، ولم نسمع في تاريخ الإسلام، أن هؤلاء خضعوا لدورات فلسفية مكثفة.

إن حقيقة هذا الإشكال، وإن كان في شكله الصوري صحيحاً، إلا أنه لا يتعدى كونه صورة، تحاول القفز على عقولنا لإثبات مضمونها، لأن القرآن ليست حجيته حجة حرفية، بمعنى إلزام النص ليس من باب قدسيته فحسب، وإنما من باب ما يحتويه هذا النص من علوم ومعارف كما عبر عنه الإمام بقوله عليه السلام: «.. هذا القرآن فإنّه حبل

الله المتين وسببه الأمين وفيه ربيع القلوب وينابيع العلم وما للقلب جلاء غيره»[١٨] «آيات القرآن خزائن العلم فكلّما فتحت خزائنه فينبغي لك أن تنظر فيها»[١٩]. وقال تعالى: ﴿ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ ﴾[٢٠].

ولهذا أمرنا القرآن الكريم بالتدبر،وجعل ما نحصل عليه من علم، هو الحجة علينا، وفي حال أنه لم يحصل لنا ذلك العلم من النص، فلا يجب علينا العمل به، وإنما يجب الرجوع إلى المحكم الذي هو علم يقيني.

قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ ﴾[٢١] فالمتشابه، هو الذي لا نعلمه، فلا يجب العمل طبقه، فبالتالي ليس حجةً علينا، فحينها يجب الرجوع إلى المحكم، الذي هو علم يقيني، فهل هناك أكثر من هذا برهاناً، وهي دعوة للانفتاح على هذا القرآن، من غير رواسب جاهلية.

أما المتشابه فتكفي منه الحكمة الداعية إلى معرفة الإنسان حدود عقله، فإذا اعترف الإنسان بعجزه عن ما لا يعرف، تمكن من معرفة ما يعرف، والعلم كل العلم هو اعتراف الإنسان بعجزه عن معرفة ما لا يمكن معرفته، والجهل المركب، هو التكلف في معرفة ما لا يمكن معرفته.

يقول الإمام علي عليه السلام: «واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السُّدَدِ المضروبة دون الغيوب، والإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله تعالى اعترافهم بالعجز

(١٨) مصدر سابق، بحار الأنوار: ج ٨٩، ٢٤ ح ٢٤، ب ١.

(١٩) مصدر سابق، بحار الأنوار: ج ٨٩، ص٢١٦، ح٢٢، ب٢٦.

(٢٠) سورة البقرة، الآية ١٢٠.

(٢١) سورة آل عمران، الآية ٧.

عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمَّى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر على ذلك، ولا تقدر عظمة الله تعالى على قدر عقلك فتكون من الهالكين»[٢٢].

فالحجة لا تدور مدار كونه نصاً معصوماً فقط، وإنما تدور مدار العلم، الذي يمكن أن يكون قاعدة أوسع لإلزام الآخرين، فالذي يمتلكه الإنسان، هو معارف فطرية، يجب على العقل الالتفات إليها، ومن ثم مطابقتها مع المعارف القرآنية، حينها يكون العلم الوجداني الحقيقي.

«وبما أن القرآن إيقاظ للعقل من سباته وإثارة وذكر، فإنه يفيض على القلب يقيناً لاريب فيه، وهدىً وسكينة، لأنه يوقظ العقل، ويستثير كوامنه، ويحفز قدراته، فإذا استيقظ العقل لامس الحقائق بلا حجاب، وإذا استثيرت كوامنه أحاطت بالمعارف بلا ريب أو تردد، وإذا انبعثت قدراته الكبيرة جابت آفاق العلم بلا قيود»[٢٣].

وثالثاً: هذا الإشكال يستحكم، إذا كان النص الديني منشئاً للمعرفة، وليس مذكِّراً بها، فهو دليل إثبات وليس دليل ثبوت، لأن المعارف القرآنية كلها معارف فطرية، فتنحصر مهمة النص، في إثارة تلك المعارف، كما يقول سيد العرفاء علي بن أبى طالب عليه السلام واصفاً مهمة الأنبياء عليهم السلام «ليثيروا لهم دفائن العقول وليستأدوهم ميثاق فطرته» فلم يأتِ الأنبياء عليهم السلام بخطاب معرفي، بعيد عن فطرة الإنسان، إنما مذكرين بتلك المعرفة الفطرية.

«ولأن الهدف الأسمى لكتاب الله هداية الإنسان، ولأنّ سبب الهداية ووسيلتها القريبة إثارة العقل من داخل أنفسنا، فإن الكتاب كان تذكرة، وقد استفاضت آيات الكتاب بهذه الكلمة الجامعة وبصيغ شتى، لأنها تعبر بدقة عن تلك الحاجة الأساسية للإنسان، ألا وهي استثارة العقل، وإيقاظه»[٢٤].

---

(٢٢) عبده، الشيخ محمد، نهج البلاغة: ص١٢٥.
(٢٣) مصدر سابق، التشريع الإسلامي: ج١ص١٨.
(٢٤) مصدر سابق، التشريع الإسلامي: ج١ص١٧.

قال تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾[٢٥] وقال: ﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ أَفَأَنتُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴾[٢٦]. وقال: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[٢٧] وقال: ﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَن بِالْغَيْبِ ﴾[٢٨]. وقال: ﴿ فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا ﴾[٢٩]. وقال: ﴿ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ﴾[٣٠]. وقال: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[٣١]. وقال: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[٣٢]. وقال: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾[٣٣]. وقال: ﴿ كَلاَّ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (١١) فَمَن شَاء ذَكَرَهُ (١٢) فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ (١٣) مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ (١٤) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥) كِرَامٍ بَرَرَةٍ (١٦) قُتِلَ الإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴾[٣٤]. وقال: ﴿ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (٢٧) لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴾[٣٥]. وقال: ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾[٣٦].

حتى في أسلوب الجدل والحوار يستخدم القرآن أسلوب التذكير، والاتكاء على حقيقة ثابتة أيضاً قال تعالى: ﴿ أَفِي اللهِ شَكٌّ ﴾ فإذا كانت المعرفة ليست ثابتة، فلا يتم هذا السؤال الاستنكاري، فهذا التطابق بين المعرفة القرآنية، والمعرفة الفطرية، لأقصر الطرق وأرشدها للمعارف الحقة، وهي الخطوة الأولى في إدراك معارف الوحي، وكلما ازددت منها قرباً كلما استضاء قلبك بنور الله.

---

(٢٥) الغاشية، الآية ٢١ - ٢٢.
(٢٦) الأنبياء: ٥٠.
(٢٧) العنكبوت: ٥١.
(٢٨) يس: ١١.
(٢٩) الصافات: ٣.
(٣٠) ص:١.
(٣١) الحاقة: ٤٨.
(٣٢) الدخان: ٥٨.
(٣٣) القمر: ١٧.
(٣٤) عبس: ١١ ـ ١٧.
(٣٥) التكوير: ٢٧.
(٣٦) ص: ٢٩.

«لله سبحانه وتعالى نوران، نور يتجلى في كتابه، ونور يفيض على قلب عباده الصالحين، فالقرآن نور الله المنبسط في كلماته ... وقلب المؤمن يعمر بنور اليقين الذي يفيض مباشرة من عند الله عليه. وحين يلتقي النوران يتكامل العرفان وهناك يشهد المؤمن حقائق الحق، كما لو أنها لؤلؤة شفافة فوق كفه يقلبها كيف يشاء. والتدبر في آيات الله عند الذين أوتوا نور اليقين، هو ميعاد لقاء نور القلب بنور الرب. وعندما ينظر المؤمن بنور الله في آيات الذكر، فإن حدود المعرفة تصبح مترامية، وانبعاثاً من نقطة مركزة هي معرفة الله بالوحدانية، وانتهاءً بكل ذرة في هذا العالم الفسيح يتشكل عرفان المؤمن شلالاً متدفقاً من نور العلم.. »[٣٧].

ومن هنا يمكننا حل تلك المعضلة التي ساقها بعض العلماء كما قال العلامة الحلي في الرسالة السعدية ص٥٤:

«إن معرفة الله تعالى واجبة، وليس مدرك الوجوب السمع، لأن معرفة الإيمان يتوقف على معرفة الموجب، فيستحيل معرفة الإيجاب قبل معرفة الموجب، فلو أسندت معرفة الموجب به دار».

ويقول: «وأيضاً لو كانت المعرفة إنما تجب بالأمر لكان الأمر بها إما أن يتوجه إلى العارف بالله تعالى أو إلى غير العارف، والقسمان باطلان، فتعليل الإيجاب بالأمر محال، أما بطلان الأول فلأنه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال، وأما بطلان الثاني فلأن غير العارف بالله تعالى يستحيل أن يعرف أن الله قد أمره وأن امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أن الله تعالى قد أمره وأن امتثال أمره واجب استحال أمره، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق».

أولاً: لا مجال هنا للدور إذا كانت العلاقة بين النص والعقل علاقة التصديق بالإثارة والتذكر، والفقه بين الإجمال والتفصيل.

ثانياً: من الواضح أن العلامة الحلي، ناظر إلى استحالة وجوب المعرفة بالأمر، لا إلى تحقق المعرفة وتحصيلها من الدليل السمعي.

(٣٧) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، القرآن حكمة الحياة: ص٣ .

ولكن استبعاداً للمعنى البعيد نقول: إذا عرفت مما تقدم، أن الدليل السمعي والنص القرآني مذكر ومثير لعقل الإنسان لا يبقى لهذا الإشكال مورد، فإن الأمر بالمعرفة، يتوجه إلى الإنسان العارف، الغافل عن معرفته، فيثير بذلك دفائن عقله، ويستأديه ميثاق فطرته، فلا يكون والحال هذا، تحصيلاً للحاصل، ومن هنا يمكننا قبول المعرفة بالوجوب السمعي، فلا يستدعي الأمر تأسيس معرفة جديدة، لم تكن ثابتة فطرياً، ولا يتحقق المحال بتحصيل الحاصل، فتحمل الأوامر على أقل تقدير على الأوامر الإرشادية، التي تحاول تذكير الناسي.

قال تعالى: ﴿ فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[38]. وقال: ﴿ كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا (٩٩) مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا ﴾[39]. وقال: ﴿ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴾[40]. وقال تعالى: ﴿ هَذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[41] وقال تعالى: ﴿ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا ﴾[42].

فالقرآن علم ونور، فعندما يلتقي بنور العقل، تكتمل الحجة، وتكون تمام المعرفة، فما على السالك في طريق العرفان، إلا أن يزكي عقله بذلك النور ويتبصر بهداه.

كلمات مضيئة في المعرفة

الروايات التي بينت أن المعرفة فطرية لا حصر لها، وإليك نماذج منها:

عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال (الراوي) سألته عن قول الله

(٣٨) الزخرف: ٤٣.

(٣٩) طه: ٩٩ ـ ١٠١.

(٤٠) المائدة: ١٥.

(٤١) الأعراف: ٢٠٣.

(٤٢) التغابن: ٨.

عز وجل: ﴿ فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ ما تلك الفطرة: قال: هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد قال: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ فيهم المؤمن والكافر ...»[٤٣].

قال زرارة قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله قول الله عز وجل في كتابه: ﴿ فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾، قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم، قلت: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه، قال: لو لا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم.

وجاء في دعاء الفرج «إلهي طموح الآمال قد خابت إلا لديك، ومعاكف الهمم قد تعطلت إلا عليك، ومذاهب العقول قد سمت إلا إليك..يا من فتق العقول بمعرفته ...».

عن محمد بن حكيم قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام المعرفة مِنْ صنع مَنْ هي؟ قال: من صنع الله ليس للعباد فيها صنع».

عنه عليه السلام أيضاً قال: «ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرِّفهم، ولله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا».

قال المجلسي عن المحاسن: عن صفوان قال: «قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة؟ قال: لا إنما هو تطول من الله، قلت: أفلهم فيها ثواب، إذا كان ليس فيهم ما يتعاطون بمنزلة الركوع والسجود الذي أمروا به ففعلوا؟ قال لا إنما هو تطول من الله عليهم، وتطول بالثواب»[٤٤].

وعن عبد الأعلى قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟قال: لا، على الله البيان، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها، قال: وسألته عن قوله: «وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون»، قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه».

---

(٤٣) الكافي: ج ٢ص١٢.

(٤٤) مصدر سابق، بحار الأنوار: ج٥ص٢٢٣.

وجاء في دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام « ...حتى إذا اكتملت فطرتي واعتدلت سريرتي أوجبت علي حجتك بأن ألهمتني معرفتك» وقال عليه السلام: «..كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل لـه من حبك نصيباً».

فتبين أن المعرفة ليست صنيعة الاستدلال والبرهنة، وإنما هي حقيقة فطر عليها كل البشر، والدليل إليها هو التذكير بآيات الله، ومن هنا كان خطاب القرآن، وأحاديث المعصومين عليهم السلام، يصلح لمخاطبة الكافرين الغافلين عن فطرتهم، فإذا كان هذا هو منهج القرآن في المعرفة، ألا يدل ذلك على أنه أقرب الطرق وأصلحها، فبأي مبرر بعد ذلك نشرّق ونغرّب لاستعارة مناهج لتكون بديلاً عن منهج القرآن، ألا تكفي هذه مفارقة جوهرية بين المنهجين؟.

فالطرق واضحة والأعلام مشرعة لمن أراد الولوج في عالم المعرفة الحقة والأنوار الإلهية الباهرة، فنسأل الله عز وجل أن ينور قلوبنا بمعرفته وأن يجعلنا من المنتهجين نهجه الذي أمر به أنبياءه وخاصته.

«إنما نريد أن نتعرف على الدين لا كما تطرحه ثقافتنا التي يسمّيها البعض (عقولاً) ومن ثم ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾، فالإسلام هو التسليم، والتذرع بحرية الفكر لا ينفع للمغايرة، وإن كان ولا بد فالحرية في الكفر والإيمان لا في تأسيس دين جديد ونسبته إلى الله تعالى».

والذي أردنا إثباته ولو بشكل إجمالي حجم التباين بين الخطين، وسوف نتطرق في البحوث القادمة بشيء من التفصيل لبعض الفوارق الجوهرية في المناهج والمباني.

التسليم منطلق المعارف القرآنية

إنَّ النظرة المعرفية، والمفاهيم الدينية عند الإنسان تتشكل وفقاً

لمقتضى التأمل في حقيقة الموجود وإدراك العلاقة بينه وبين الله سبحانه كموجد، فالمفهوم الديني والبناء الفكري ينعكس وفقاً لنوعية الاعتقاد في العلاقة الرابطة بينه وبين الخالق، فالذي لا يرى ضرورة في الإيمان بالله مثلاً لا يبحث عن صيغة معرفية ترتكز على فلسفة الخلق والإيجاد، لأنها سالبة بانتفاء الموضوع، وكذا الذي يؤمن بأن هنالك إله أوجده ولكن العلاقة لا تتجاوز الخلق والإيجاد، بعيداً عن أي رابط تكويني أو تشريعي قانوني، كما يبني المهندس البناء وينصرف عنه، فحينها ترتكز نظرته المعرفية على أساس نظرة مرتجلة تدور مدار المصلحة الشخصية، والمستوى الثالث الذي يمكن تصوره في المقام هو كون الإنسان يعترف بخالقية الله له، ثم يؤمن بأن هنالك رابطة بينه وبين الله سبحانه تتمثل في الرسالة والنبوة، ولكنه يقف عند حدود فهم ضيق لتلك العلاقة، فيعتقد أن الرسول والرسالة لا يتعديان كونهما أطروحة تشريعية قانونية لمعالجة السلوك الإنساني، وبذا لا يرى ضرورة باستمرارية هذا الرسول بعد تبليغ هذا التشريع، فالأرض عنده تنفصل عن السماء بموت الرسول، فتعيش البشرية حين ذاك حالة من العزلة عن خالقها، مما يحرر لها مساحة غير متناهية من الاجتهاد والتنظير لسد كثير من الثغرات التي تفرزها متغيرات الزمان والمكان، فيصبح الإنسان هو صاحب الشرعية المطلقة، حتى في إطار قراءة النص الديني، فيكون الفكر المعرفي رهينة الأذواق المتعددة والمفاهيم المتباينة، التي أوجدتها العوامل النفسية والظروف الموضوعية، الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والاقتصادية، بعيداً عن أي مراقبة أو ضمانة إلهية مما يؤدي إلى تمويع النص وإخراجه عن مراده الإلهي.

كذلك الذين يعتقدون أن العلاقة بينهم وبين الخالق المتمثلة في الرسل لا تخرج الخالق عن كونه رهينة لتلك السنن والقوانين التي أوجدها، فليس لله أدنى تصرف في هذا الوجود تحت الفهم المغلوط لـ«رفعت الأقلام وجفت الصحف» وكما قالت اليهود: ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾.

فلا تتعدى الرابطة سوى الخلق والإيجاد ومن ثم إرسال رسالة،

وليس لله تعالى فيها شأن بعد ذلك، وعكس هذا المعنى من رأى علاقتنا بالله كالريشة في يد الرسام يحركها أنى شاء وكيف شاء، مما جعل معرفتهم تبنى على أساس الجبر في كل الأفعال، كما ذهبت إليه كثير من المذاهب الإسلامية

وهكذا هنالك علاقة جدلية بين تحديد الرابط بين العبد وخالقه وبين نظرته المعرفية، ولكي تكون لنا نظرة معرفية متكاملة ودقيقة تشكل لنا مقياسا ومستنداً لحل كثير من القضايا المعرفية، لا بد أن نبدأ من هذه النقطة الجوهرية في تدقيق وتحديد العلاقة بين العبد وخالقه.

وما أريده من هذا العنوان هو الإثارة لفتح الباب واسعاً في تأصيل هذا الإطار، ولكي تكون كلمة سواء بيننا وبين غيرنا، ثم على أساسه نشترك جميعاً في بناء معارفنا خطوة بعد خطوة.

ولتحقيق تلك الرابطة قد يتبادر إلى أذهاننا للوهلة الأولى، علاقة الخالق والمخلوق، والصانع والمصنوع، وقد يكتفي بعضنا بهذه العلاقة واقفاً عند تفسيرها الظاهري بعيداً عن بواطن مدلولاتها، ولمعرفة تلك الرابطة جيداً لا بد أن نعرف ما هي حقيقة الموجود؟فبمعرفته يمكن معرفة عمق تلك العلاقة والرابط.

معرفة الموجود ترتكز على مجموعة من المقدمات التي سوف نبحثها بشيء من التفصيل عند فصل الوجود، ويمكننا اختصار تلك المقدمات بالشكل التالي:

١- أن الموجودات أمور حقيقة وليست أموراً اعتبارية عدمية، ومن هنا نرفض كل المدارس المثالية التي تنكرت للواقع بشكل أو بآخر، وليس هنالك دليل أدل على تحقق الموجودات أكثر من الفطرة والوجدان، والغافل عن ذلك ليس بحاجة إلى أكثر من التنبيه لواقع الوجود.

٢- أن هذا الموجود معلوم لنا مكشوف بما هو في واقعه الخارجي، وبذا نرفض المدارس النسبية في المعرفة بكل أشكالها من النسبية الذاتية

والنسبية التطورية والفردية، كما نرفض الفلسفات التي تتكئ على كون معرفتنا بالخارج منوطة فقط بصور الواقع ومفاهيمه.

٣- أن هذا الموجود مخلوق لله سبحانه قائم به وهو مباين لـه بينونة حقيقية، والخلق يعني في التصور القرآني الإيجاد من عدم بعد أن لم يكن، فنرفض بذلك كل الفلسفات التي حاولت البرهنة على قدم العالم هروباً من إشكالات الزمان، والترجيح من غير مرجح، واستحالة الإيجاد من العدم، كما نرفض كل النظريات التي تتكئ في تفسير الخلق على الفيض والصدور ووحدة الوجود.

٤- أن هذا الموجود عدمي الذات، ونرفض بذلك أصالة الوجود والمفهوم المعنوي المشترك.

وبعد التفصيل في هذه المقدمات في فصل الوجود:

هل علاقتنا بالخالق كعلاقة الساعة بالشركة المصممة، بمعنى أن الساعة لها حالة وجودية تكسبها من الاستمرارية والعمل بمعزل عن واجدها وصانعها؟.

إن النظرة السطحية للموجود تكسب صاحبها مفهوماً يعتقد فيه بثبات هذا الموجود، فعندما نرى مثلاً المكان كما هو لا يتغير وإن غبنا عنه سنوات، نتصور حينها، أن هذا المكان لـه حالة وجودية ممتدة في طول هذا الزمان، فهذه الديمومة النسبية في الأشياء شكلت عندنا حالة من الرؤى القاصرة، جعلتنا نعتقد بأن هذا الموجود في حالة من التحقق الذاتي، ولكي نقف على حقيقة الأمر جلياً لا بد أن نبين بعض الأمور:

أ- هل الموجود خارج عن إطار الزمان والمكان؟ لا يمكن تصور ذلك، فكل الموجودات المخلوقة لا تخرج عن حد الزمان والمكان، فكل موجود لا بد لـه من مكان يحدّه، وهذا المكان محدود بالقبل والبعد أي عنصر الزمان، فإذاً الزمان والمكان لازمان ذاتيان للموجودات.

ب- عندما نطلق لفظة موجود، فهل نقصد بها الماضي، أم المستقبل، أم الحاضر؟ وبما أن الموجود مرهون بالزمان فلا يمكن

أن يكون ماضياً ولا مستقبلاً فكلاهما عدميان، وإنما اللحظة التي لا يمكن حسابها في أقل من مليون جزء من الثانية هي التي يتحقق فيها الموجود الحقيقي، وفي هذا يقول الإمام علي (ع):

ما مضى فاتَ، وما لم يأتِ أينْ فاغنمْ الفُرصةَ بين العدمينْ

أي إن وجود الإنسان الحقيقي هو في اللحظة التي يتحقق فيها، أما الذي مضى عنه أو الذي لم يأته فهو عدم.

ج- هل الموجود في لحظة تحققه قائمٌ بنفسه أم قائم بالغير؟إذا علمنا أن الموجود في هذه اللحظة التي تحقق فيها إنما هو بفعل الخالق، تعين أن وجوده معلق بالغير، ويكفي لفهم ذلك ملاحظة الوجود بأصغر تصور زمني ممكن، مع قطع النظر عن القبلية والبعدية، فلا يكون إلا موجود احتاج في تحققه إلى الغير، بمعنى أننا لا نتصور علة إيجادية وعلة إبقائية لأن الإبقاء ناظر إلى المستقبل العدمي، فيكون عين موجوديته عين تعلقه بالغير، وعين تحققه هو عين خلق الله وفاعليته، يقول الإمام علي (ع): «أنت مالك بالله أم من دون الله أم مع الله؟ فإن قلت: مالك مع الله فقد جعلت نفسك شريكاً لله، وإن قلت: مالك من دون الله فقد استغنيت بملكك عن الله، فإذاً أنت مالك بالله».

د- إذاً كيف نفهم هذه الحالة من الاستمرارية والديمومة في الموجود؟ بالنظرة الأولية لهذا الموجود نجد حالة من الديمومة للأشياء فعندما يكون عمر الإنسان مثلاً سبعين سنة فهل وجوده هو تلك المدة الزمنية؟ وهكذا عمر هذه الأرض والتاريخ البشري؟ هو كل هذا يعتبر موجوداً ممتداً بهذا الامتداد الزمني؟.

بناءً على حقيقة الموجود وهي اللحظة التي يتحقق فيها، يكون الموجود محاطاً بعدمية الماضي والمستقبل إلى أصغر نقطة من اللحظة، علمنا أن الموجود في حالة خلق مستمر لحظة بلحظة وثانية بثانية، قال تعالى: ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[٤٥]، ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ فيكون الموجود عدماً محضاً

(٤٥) سورة ق، الآية ١٥.

بعيداً عن هذه الخالقية المستمرة، مما يعني أن الموجود مضطر ومقهور في وجوده إلى الله سبحانه في كل لحظة من لحظات تحققه.

وبذلك تلوح لنا معالم تلك الرابطة بيننا وبين الله سبحانه وتعالى، وهي رابطة الحاجة والاضطرار إليه في وجودنا بالأساس، ناهيك عن كمالاتنا التي هي فرع وجودنا، ومن هنا يمكننا تأسيس الآتي:

١- إن أول ما ينعكس من هذه العلاقة التي تتمثل في اضطرار الموجود إلى خالقه اضطراراً تكوينياً وقهراً فطرياً، أن الإنسان بكونه موجوداً مضطر في وجوده، مما يعني أن حقيقة وجوده هي الخضوع والعبادة لله تعالى، فبالتالي الحالة التشريعية في العبادة ليست حالة طارئة على حقيقة الإنسان، وإنما هي من طبع الموجود المضطر إلى الله.

يقول آية الله العظمى السيد المدرسي (دام ظله) في ذلك: «فالتسليم في عمق الشعور تعبير عن التسليم في عمق الوجود، والطاعة في حقل الإرادة تعبير عن الطاعة في حقل السنن الكونية، والعمل وفق هدى الله في التشريع تعبير عن العمل وفق هداه في التكوين، والسجود على الأذقان اختياراً تعبير عن السجود في الكيان اضطراراً، والصيام عن الشهوات وهي مقدورة، تعبير عن الصيام عن التمنيات وهي مستحيلة، والدين انعكاس في الشعور وفي الإرادة عمَّا هو حقيقة وواقع في اللاشعور وفي النظم الكونية فيما وراء الإرادة».

ومن هنا تكون العبادة هي الشرط الأول في منظومتنا المعرفية، ويمكننا بذلك مصادرة كل الأفكار والأيديولوجيات التي لا تتكئ على مفهوم العبادة، لأنها غفلت عن جانب أساسي في الإنسان المضطر في وجوده إلى الله، قال تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾. ويقول: ﴿ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ويقول: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ إن علاقة الخلق والعبادة في هذه الآية ليست علاقة تشريعية فحسب، إنما هي

معبرة أيضاً عن العبادة الاضطرارية في عالم الخلقة، فهنالك مقابلة بين الخلق والعبادة، فبالتعرف على عمق معنى كلمة الخلق، نعترف على عمق معنى كلمة العبادة، فتكون العبادة بالمعنى التشريعي انعكاساً وتعبيراً عن العبادة بالمعنى التكويني، فتشير الآية حينها إلى حقيقة الإنسان المخلوق، ثم ترتكز على هذه الحقيقة لتأسيس أمر تشريعي وهي العبادة الاختيارية، فإثبات حقيقة المخلوقية للإنسان وهو بعينه إثبات حقيقة العبودية لله الخالق، لأن الإنسان حينها مضطر وخاضع في وجوده لله، فتكون هذه الآية من مظاهر رحمة الله التي منَّ بها على الخلق إذ أرشدهم إلى ضرورة عبادته، إذ إن الإنسان في تكوينه منصرف بتمامه إلى ربه من غير أي غفلة، فتطوّل عليه حينها بالحرية والاختيار ليختار بمحض إرادته العبادة التي تعبر عن حقيقة عبوديته في التكوين.

٢- إن حق التشريع حق مطلق لله عز وجل، فسلطة الله وولايته على الخلق تحصر حق التشريع، والتقنين، والأمر والنهي، وإعمال المولوية، في شؤون عباده، لله الواحد القهار؛ من هنا تتحقق منظومتنا المعرفية بالتسليم المطلق لله عز وجل ولا يجوز لأي بشر كان منازعة الله في حقه تحت أي عنوان كان (إعمال العقل، الحرية الفكرية، إصلاح البشر) فكل هذه العناوين وغيرها لا تمنح الإنسان مسوغاً في الاستقلالية المعرفية، إذا لم تنطو تحت سلطة الله وأمره، «فمن استمع إلى ناطق فقد عبده فإن كان ينطق عن الرحمان فقد عبد الرحمن وإن كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان»، وجاء في دعاء الإمام الصادق (عليه السلام) يوم عرفة «الحلال ما حللتَ، والحرام ما حرّمتَ، والدين ما شرعتَ، والأمر ما قضيتَ، تقضي ولا يقضى عليك».

ومن هنا يمكننا مصادرة كل الأفكار البشرية في عالم التشريع وعالم المعرفة التي لم تأت عن الله عز وجل، فاضطرارية العبادة التكوينية هي أيضاً اضطرارية في حق التشريع والتقنين، ولهذا نهى الدين عن القياس والرأي، «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» فحق التشريع والمعرفة والمولوية لله وحق الطاعة والتسليم

والامتثال والعبودية من وظائف الخلق بالضرورة العقلية الفطرية، وهي أول خطوة في رحاب التوحيد الحق لله سبحانه وتعالى.

٣- إن التسليم بالمعنى الذي أسسه الدين ليس مفهوماً سلبياً يتكئ على اللامسؤولية، وإنما هو مفهوم يبدأ من معرفة الإنسان بحقيقة نفسه ووجوده، وهو بالتالي يقع في المرتبة الوسطى بين العبادة والحرية ليخلق ذلك التوازن بين هذين المفهومين المتقابلين، فكل الإشكالات في عالم المعرفة والسلوك ناتجة من إفراط أو تفريط في أحد الجانبين، ولا يمكن إيجاد حلقة للحفاظ على هذا التوازن من نفس العبادة، لأنه حينها تصادر الحرية، أو من نفس الحرية وفيها مصادرة للعبادة، وإنما التسليم الذي هو تجلي الخضوع في العبادة، وهو تجلي الحرية في مسؤولية اختيار الأصلح الذي يتناسب مع حقيقة الإنسان العابد بالطبع، هو الذي يخلق ذلك التوازن، ولتوضيحه لا بدّ من معرفة بعض الأمور:

أ- هل الأصل في الإنسان الحرية، والعبودية أمر قهري مقطوع من هذه الحرية؟ هذا خلاف ما أسسناه من أن الإنسان بطبعه خاضع عابد لله سبحانه وتعالى.

فإذاً الأصل هو العبودية، وليس هناك مساحة بالطبع وبالذات للحرية، فحينها تكون الحرية مقتطعة من العبادة، فهي بالتالي منَّة إلهية وتفضل منه على خلقه، فتكون الحرية بذلك هي التسليم في أعظم تجلياته، لأن التسليم يعني التقيد بحدود هذه الحرية الموهوبة من الله سبحانه للإنسان.

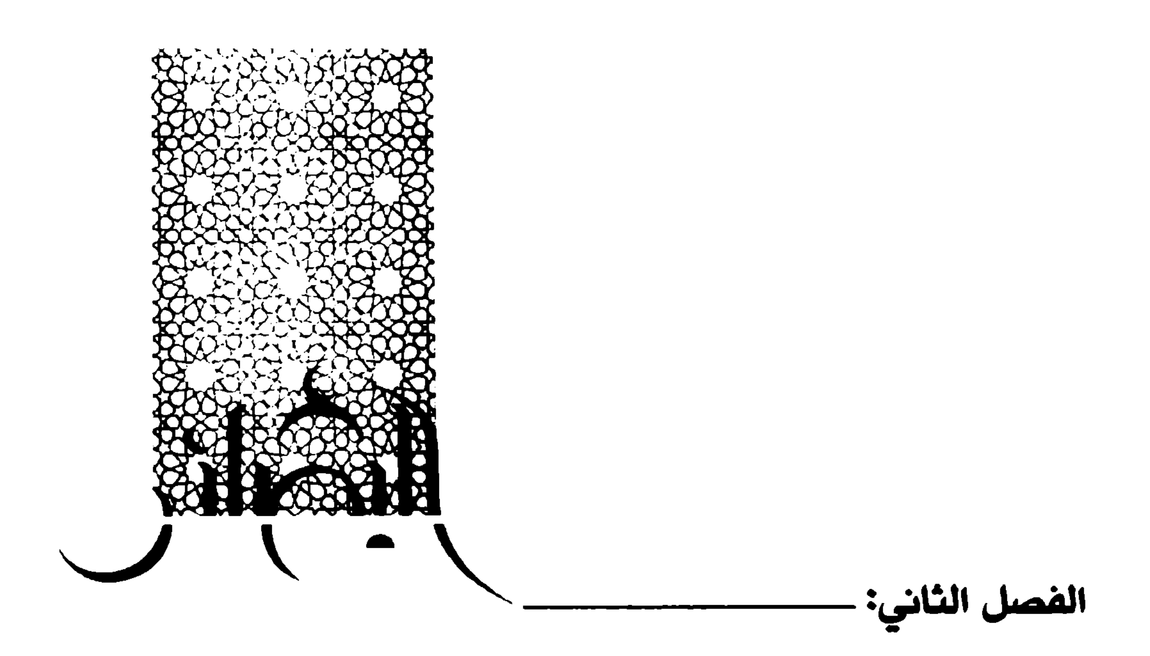
ب- هل الحرية التي هي العطية والموهبة الإلهية هي بالمعنى المطلق أم المقيد؟ بما أن الحرية هي في الأساس تحرير مساحة من العبودية، فهي بالتالي مقيدة وليست مطلقة، لأن الإطلاق لا تبقى معه مساحة للعبادة.

ج- هل الحرية المقيدة تعني مطلق الترجيح بين خيارين أو خيارات متعددة، أم تعنى فقط اختيار الأصلح والمأمور به؟ إن الحرية النابعة من أصل العبودية في الإنسان لا يمكن أن تكون مطلق الترجيح،

إذ حينها يتساوى ترجيح العبادة مع اللاعبادة، فهي بذلك لا بد أن تكون مقيدة، والمقيد هنا هو التسليم النابع من حقيقة الحرية المعطاء وحقيقة الإنسان العابد بالطبع، وعندها يتجلى التسليم بالمسؤولية وهي اختيار الحق دوماً، ولذا يتأسس الحساب والعقاب على اختيار الإنسان، فلو كانت الحرية هي مجرد الترجيح بين خيارات لما تحقق ثواب وعقاب.

ومن هنا نرفض كل النظريات والتوجهات، التي انضوت في مسيرتها الفكرية أو السلوكية وانحرفت تحت عنوان الحرية، لأن الحرية ليست منفذاً من المسؤولية، بل هي المسؤولية بذاتها، وهي الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان، وكان ظلوماً جهولاً، فهو ظالم لنفسه لسوء اختياره، وجاهل بحقيقة الحرية المقيدة بالعبادة والتسليم لأمر الله.

فإذاً من التسليم نبدأ وهو المسؤولية في الحرية، وإلى التسليم نصل وهو تحقيق معنى العبودية في النفس لله عز وجل فهو بالتالي منطلقنا وغايتنا في المعرفة.



الفصل الثاني:

العقل والوحي..
دراسة في حقل المعرفة

الواقع بين التحقق والخيال

العلم والعقل، هما الرابط الذي يخلق تلك العلاقة بين الإنسان، كموجود مستقل، وبين الواقع الخارجي، وما يحيط به من وجوديات مادية، أو معنوية، وقد تفرد الإنسان بهذه العلاقة المعرفية، التي تكسبه حالة التعقل، والإدراك، والفهم، ومن هنا كانت نظرية المعرفة، من أهم ما اهتم به البشر على طول تاريخه الفكري، من إيجاد آليات، وتأسيس مناهج لتقييم المعرفة، بعد أن اصطدم الفكر بموجات تشكيكية زعزعت الثقة في ما أنتجه العقل من معرفة.

ومن هنا كان الهاجس الذي أرق فلاسفة البشر، هو السعي لتحقيق طرق لإثبات أن هنالك واقعاً حقيقياً وراء الذهن، ومن ثم بلورة أسس منهجية تمنع الذهن من الوقوع في الخطأ والاشتباه في الواقع؛ ولبلوغ هذه الغاية ابتدع العلماء نظريات متعددة، تجتهد كلها في بلورة تلك الصورة المنهجية لتصيغ عملية التفكير البشري، وتقيم إنتاجه.

وبشكل أو بآخر، ابتلي الفكر البشري بنزعات مثالية، حاولت أن تشكك في الوجود الخارجي بنسب متفاوتة، وبطرق متباينة.

فمن المثالية، التي أنكرت من الأساس تحقق أي موجود في الخارج، وحاولت أن تبرهن على ذلك، بإنكار أي قيمة للمعرفة تثبت وجود الواقع، إلى مذاهب شككت في قيمة المعرفة التي تثبت الواقع، فهي لم تنفِ تحقق وجود خارج الشعور، ولكنها تشكك في طريق

إثباته، إلى النسبية الذاتية في المعرفة، التي تعتقد أن ما يدركه الشعور من الواقع ليس هو تعبير للواقع بما هو في الخارج، وكل ما يدرك هو بالنسبة لنا لا يتعدى رمزاً يشير إلى كلي الحقيقة، هذا بالإضافة إلى النسبية التطورية التي أنكرت ثبوت المعرفة، التي ترى أنها تنمو وتتطور شيئاً فشيئاً.

كل هذه التصورات خلقت أزمة حادة في الفكر، مما جعل التحدي كبيراً، في رد هذه الإشكالات، بتأسيس مناهج تحفظ قيمة المعرفة.

يقول السبحاني «إن من المسائل المهمة في هذا العلم تقييم ما يريه الذهن بصوره وإدراكاته، فبعد الإذعان بأن هناك عالماً واقعياً وراء الذهن، والإنسان جزء منه، يقع الكلام في مدى صحة ما يعكسه الذهن عن ذلك العالم، وأن الإدراكات الذهنية هل هي مطابقة للواقع مطابقة تامة، أو أن ما يدركه الذهن شبح وطيف من الحقيقة، وليس هو نسخة مطابقة للأصل، بل هناك فروق ماهوية بين العلوم الذهنية والكونيات الخارجية. تلك المعارف والعلوم ومجمل الأفكار البشرية، لا يقام لها وزن ولا اعتبار ما لم تعلم قيمة نفس المعرفة بأبعادها المختلفة، وبالدرجة الأولى اتخاذ موقف حاسم فيما يرجع إلى وجود عالم واقعي وراء الذهن أولاً، ثم على فرض وجوده، بيان مدى قدرة الذهن وأدواته التي تجهز بها، على كشف ما وراءها، هل تكشفه كشفاً تاماً، أو أنها لا تكشف إلا عن صورة ناقصة له؟»[1].

ومن هنا يمكننا القول، إن نظرية المعرفة عند البشر تسعى لتشكيل معيارية تُقيّم بها الإنتاج المعرفي، وهي بالتالي خلقت كيفية محددة لضبط تلك العملية الفكرية، وقبل الخوض في تبيان هيكلية تلك النظم القانونية، لا بد من الإشارة، إلى أن نقاشنا محصور مع المدرسة الواقعية، وتبيان مدى نجاحها أو إخفاقها في البرهنة على إثبات الواقع، وذلك لأن المدرسة الواقعية هي التي اعترفت بوجود واقع خارج الذهن يمكن التعرف عليه، فكان لا بد أن نثير البحث معهم حول ماهية العلم والعقل، اللذين هما الأداة الحصرية في إنتاج

(١) السبحاني، الشيخ جعفر، نظرية المعرفة، ص١٢.

الفكر عند البشر.

وقد انحصر الخلاف في تحديد العلم وتشخيصه، ومعرفة كيفية إدراكه للواقع الخارجي. ومن هنا سوف نعقد هذا الفصل لتبيان الفواصل الجوهرية بين منحى البشر ومنحى معارف الأنبياء في أول سلم من مباني المعرفة.

تعريف العلم في الاصطلاح المنطقي والفلسفي

تعددت التعريفات عند الحكماء، والمناطقة، ولكنها تكاد تتفق على كون العلم ينقسم إلى حصولي، وحضوري؛ والحصولي إلى تصور، وتصديق، وللوقوف على هذه التعريفات ومناقشتها نستعرض أولاً جملة منها:

١- صدر الدين الشيرازي: «وأما الفلاسفة فقالوا: العلم هو صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، والمراد بالصورة عندهم هي ماهية الشيء موجودة بوجود آخر غير الخارج. كما يحصل في المرآة صورة الإنسان بوجود ظلي غير وجوده الأصلي... قد قرروا أن جميع الصور الذهنية كيفيات نفسانية»[٢].

٢- السيد شريف الجرجاني: «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل... العلم الانطباعي هو حصول العلم بالشيء بعد حصول صورته في الذهن، ولذلك يسمى علماً حصولياً، العلم الحضوري هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن، كعلم زيد لنفسه»[٣].

٣- نصير الدين الطوسي: «منها «الكيفيات النفسانية» العلم وهو إما تصور أو تصديق جازم ثابت.. ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل.. ويختلف باختلاف المعقول. ولا يعقل إلا مضافاً.. وهو عرض لوجود حده فيه»[٤].

(٢) مفاتيح الغيب، ص١٠١.

(٣) التعريفات، ص٦٧.

(٤) كشف المراد، ص١٣٦.

٤- المحقق الكاشاني: «العلم هو حضور صورة الشيء للعالم وحضورها لديه مجرداً عما يلابسه، والجهل ما يقابله، وهما يرجعان إلى الوجود والعدم، وذلك لأن من علم شيئاً، فإن كانت صورة المعلوم عين ذاته وذاته عين وجوده الذي لا ينفك عنه فيعلمها دائما لوجوده، فوجوده العالم ووجوده المعلوم ووجوده العلم، وذلك كعلم الله سبحانه وعلمنا بذواتنا»[٥].

٥- ويقول الشيخ المظفر «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن»[٦].

فلم يتعد العلم في هذه التعريفات، كونه صوراً ذهنية انتزعت من الخارج، بشكل مجرد عن حيثيات المادة.

اعتراضات على التعريف

لقد أشكل بعض الفلاسفة، والمناطقة، على هذا التعريف من باب، أنه ليس جامعاً مانعاً، لا من باب الاعتراض على كون العلم صورة حاصلة من الشيء في الذهن، وقد أشاروا إلى عدم جامعية هذا التعريف، لبعض العلوم التي لا تحد بصورة.

قال صدر المتألهين في هذا الصدد «قالت الفلاسفة: العلم هو انطباع مثل الأشياء في النفس المجردة عن المادة وغواشيها..فلهذا حدوا العلم بأنه الصورة الحاصلة من الشيء في النفس وهذا الحد غير منتهٍ إلى حد الصحة لعدم اطراده في كل علم كعلم النفس بذاتها وعلمها بنفس تلك الصورة الحاصلة عندها، ولاستلامه كون علم الباري بالأشياء بحصول أمثالها، لا بحضور أعيانها».

وقد جمع السبحاني، هذه الاعتراضات على التعريف في كتابه نظرية المعرفة، ونشير إلى هذه الاعتراضات بشكل مختصر:

١- عدم شمول التعريف للعلم الحضوري: كون هذا التعريف،

(٥) عين اليقين، ص٢٥٠.

(٦) أصول الفقه، العلامة الشيخ محمد رضا المظفر.

لا يشمل إلا نوعاً واحداً من العلم، هو العلم الحصولي، الذي يحصل عند الإنسان من خلال تلك الصورة التي تنطبع من الشيء في الذهن، وهي تدور في ثلاثة محاور: الإنسان، الموجود الخارجي، الصورة الحاصلة في الذهن؛ في حين أن هناك قسماً آخر للعلم، هو الحضوري، الذي لا يحتاج إلى توسط شيء لإدراكه، وإنما هو حاضر بنفسه لدى النفس، كعلم النفس بذاتها، وهو خارج عن التعريف؛ هذا بالإضافة إلى أن العلم بنفس هذه الصورة، ليس موقوفاً على توسط شيء آخر، باعتبار أنها معلومة للنفس بدون توسط واسطة، وهذا أيضا خارج عن حد التعريف.

٢- عدم شمول التعريف للمعقولات الثانوية المنطقية: إن أول مرحلة من مراحل العلم الحصولي، هي انطباع صور الخارج في الذهن عبر أدوات الحس، فتسمى معقولات أولية، ثم تبدأ مرحلة أخرى وهي معالجة هذه الصور وانتزاع مفاهيم كلية منها، كمفهوم الجنس، والنوع، فهذه معقولات ثانوية خارجة عن التعريف.

٣- عدم شمول التعريف للمعقولات الثانوية الفلسفية: إن عروض شيء على شيء، إما أن يكون العارض، والمعروض، ونفس العرض، أمراً خارجياً، كعروض السواد على الفحم؛ وإما أن يكون أمراً عقلياً، كالكلية العارضة على مفهوم الإنسان؛ وإما أن يكون عروضه في العقل دون الخارج، كعروض الأبوة في الذهن دون الخارج، فلا يمكن الإشارة إلى الأبوة في الخارج، ويمكن الإشارة فقط في الخارج إلى الأب والابن، وهذا هو المعقول الثانوي الفلسفي، فهو كما هو واضح خارج عن حد التعريف.

٤- عدم شمول التعريف للممتنعات: لا يشمل هذا التعريف كثيراً من المفاهيم التي يدركها الذهن، وهي مستحيلة التحقق في الخارج، كالدور، والتسلسل، واجتماع المتناقضين وارتفاعهم، وعدم اجتماع الضدين.

٥- عدم شمول التعريف الأرقام الحسابية: ومن الواضح أن الأرقام الحسابية، لا وجود لها في الخارج، وإنما هي منتزعة من

الوجود الذي هو الواحد المنطبق على الموجود الواحد، والاثنان هي ضم موجود واحد إلى موجود واحد آخر، فعلم الإنسان بالأرقام ليس متعلقاً بالصور الحاصلة من انعكاس الشيء في الذهن.

٦- لزوم الوحدة بين الصورة ومدركها: إن مجرد انعكاس الصورة في الذهن لا يكون علماً؛ ولا يتحقق العلم بتلك الصورة الحاصلة إلا إذا اتحدت مع النفس المدركة، وهذا ما غفل عنه التعريف حيث لم يشر إلى حالة الوحدة بين الصورة والنفس المدركة لتلك الصورة.

٧- إن هذا التعريف غير مانع: مجرد تعريف العلم بالصورة الحاصلة في الذهن، يشمل أيضا مجموعة من الصور التي تحدث في ذهن الإنسان، وهي خارجة عن كونها علماً بالاتفاق، كالوهم، والخيال والشك، والظن، والجهل المركب، وإن كان في مرحلة العلم التصوري.

هذه جملة من الإشكاليات، التي أوردوها على التعريف، والملاحظ لهذه الإيرادات يجدها لا تنقض التعريف من باب كون العلم صوراً ذهنية، وإنما ناظرة إلى توسيع دائرة التعريف من جانب، وتضييقه من جانب آخر، حتى يكون جامعاً مانعاً، مع الاعتراف الضمني، أن العلم صور ومفاهيم ذهنية، فالعلم الحضوري، لا يخرج عن كونه صورة ولكن بدون توسط شيء آخر، وإنما هو تصور النفس للنفس؛ وكذلك المعقولات الثانوية المنطقية، والفلسفية، والمستحيلات، والأرقام الحسابية، كلها لا تخرج عن كونها صوراً ذهنية، وإن لم تتوقف على انعكاسها من الخارج.

وقد قسم العلم الحصولي، إلى تصور، وهو الخالي من الحكم، وتصديق، وهو الذي يلازمه الحكم أو هو نفس الحكم.

يقول السبحاني في تقسيم العلم الحصولي «وتقسيم العلم إلى تصور وتصديق من الواضحات، فإنهما قسمان متمايزان بالذات، فإنك إذا تصورت نسبة أمر إلى أمر آخر، فقد علمت ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعاً، فلك في هذه الحالة نوع من العلم، ولو حكمت بأحد طرفي النسبة حصل هنالك نوع آخر من العلم ممتاز عن الأول بحقيقته

- وجداناً - وبحسب آثاره ولوازمه، فالأول لا يقبل الصدق والثاني يقبله»(٧).

ويقول محمد تقي المصباح «إن تقسيم العلم إلى هذين القسمين هو لون من ألوان التقسيم العقلي الدائر بين السلب و الإيجاب، ولهذا لا يمكن أن يفرض قسم ثالث للعلم في عرض هذين القسمين»(٨).

وهذا التقسيم الحصري للعلم الحصولي، بني على أساس كون العلم صوراً ذهنية، تحدث من المعلوم في الذهن.

ومن هنا بدأنا نتعرف على ملامح التفكير البشري، الذي حصر معارفه الحصولية فـي مرحلتي التصور، والتصديق، وهذا يمثل أول خيط يمكن الوصول عن طريقه، إلى حقيقة العلم والعقل في التنظير الفلسفي، ومن ثم معرفة مدى اتفاقه، أو افتراقه مع معارف القرآن، ولكن الأمر المسلم به هنا أنه على ضوء تعريف العلم بتلك الصور الذهنية التي تمثل أساس العلم النظري، تم بناء البشر معارفهم، وقامت على أساس التصور أهرامات من الفكر.

إشكالات منهجية على صورية المعرفة

وقبل التعرف على العلم الحقيقي وفق معارف الأنبياء لكي نتمكن من إجراء المقارنة، نورد بعض الإشكالات، التي يمكن توجيهها على تحديد العلم بالصور الذهنية، ولتبيانها نحتاج إلى مقدمة مختصرة نوضح فيها مورد الخلاف، فنقول:

هناك محوران أساسيان هما:

أ- الإنسان. ب- الموجود الخارجي.

ونحن هنا نبحث عن محور ثالث، وهو معرفة الإنسان بهذا الموجود، وقد اتفق الجميع على تسمية هذا المحور بالعلم، ولكن اختلفوا في كيفية تحقق هذا العلم.

---

(٧) نظرية المعرفة، الشيخ جعفر السبحاني.

(٨) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص١٦٠.

فأمامنا هنا احتمالان:

الأول: أن يكون ذات الإنسان هو العلم، فبذاته يعلم الموجود الخارجي، وبالتالي لا يكون جاهلاً أبداً، ولا يكون مسبوقاً بجهل، بل لا ينسى ولا يغفل، كما قال بعض علماء الفلسفة إن حقيقة الإنسان هي الروح والروح ذاتية العلم «هذا العلم والوعي خاصة ذاتية لذلك الروح، وقد تبين في محله أن الروح مجرد وليس مادياً وكل جوهر مجرد فهو عالم بذاته»(٩).

وهذا الكلام لا يمكن قبوله، ففاقد الشيء لا يعطيه «ويستحيل أن تكون النفس الإنسانية علة لحدوث العلم لأنها كانت فاقدة له والفاقد لا يعطي، وكانت جاهلة به وكيف يصير الجهل علة للعلم».

بل إن ذاتية الإنسان هي الجهل، وحقيقته ظلمانية، وليست نورانية، فيكون العلم بذلك مبايناً للإنسان بينونة حقيقية، فلا يمكن قبول هذا الفرض حتى في إطار العلم الحضوري، فهو لا يتعدى كونه ادعاء قائماً على عدم التفريق بين الخاصية الموجودة بالطبع وبالذات وبين القابلية المجعولة، فإن كانت روح الإنسان عالمة بذاتها، فَلِمَ تجهل الروح نفسها، في حال الغفلة، والسكر، والإغماء، والنوم، والطفولة، والشيخوخة الفاقدة للوعي، فالذاتي لا ينفصل أبداً، كما لا يحد، فكيف يحدث كل ذلك مع خاصية العلم الذاتية لروح الإنسان، وكيف يجتمع العلم والجهل في شيء واحد؟.

هذا بالإضافة إلى أن منشأ هذا الادعاء، قائم على كون الصور المادية، التي هي حقائق الأشياء الخارجية، لا يمكن التعرف عليها إلا بتجريدها من رواسب المادة، وبعد تجريدها تكون عقلاً و علماً بنفسها بعد اتحادها مع النفس، وهو القول بوحدة العقل والمعقول، فإذا تحقق هذا التجرد، للذي كان مسبوقاً بمادة، وهي صور الأشياء الخارجية، حتى صارت علماً بذاتها، فالذي كان مجرداً بالأصل وقبل التعقل، هو النفس، أحرى أن يكون علماً وعقلاً.

ولا يصلح ذلك أن يكون دليلاً، لأنه قائم على ثبوت الفرض،

(٩) المصباح، الشيخ محمد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ص١٦١.

وهو تجرد النفس، والقول بالتجرد قائم بالأساس على كون العلم صوراً ومفاهيم ذهنية، ونحن لا نسلم بضرورة حصول العلم على تجرد صور المواد الخارجية، ليسهل اتحادها مع النفس المجردة، وإنما يكفي لتحقق العلم الكشف التام للواقع بما هو في صورته المادية من غير تصور أو تجريد، ولا محظور في ذلك وسوف نثبت عما قريب بعد التصور عن حقيقة العلم والوجدان.

الثاني: أن تكون الموجودات الخارجية علماً بنفسها، وهذا أيضاً خلاف الواقع، فإن ثبت ذلك فلا يكون هناك شيء خافياً عنا، لأنه هو الذي يعرف نفسه لنا، فتبين أن حقيقة الموجود ظلمانية أيضاً.

فكيف نخرج إذاً من هذه الظلمة الحالكة إلى رحاب العلم والنور؟!.

من هنا بدأ التنظير البشري لوضع حل لهذه المعضلة، فاتفقت كلمة فلاسفة المسلمين في الأغلب على أن الارتباط بالخارج وتحقق إدراكنا له، لا يتم إلا عن طريق صور تنعكس من الموجود الخارجي على الذهن، واعتبر هذا الأمر من المسلمات التي بنوا عليها بقية فلسفتهم؛ و لنا الحق في إثارة بعض الأسئلة على هذا المفهوم.

١- كيف تحصل هذه الصورة من الأساس، في مرحلة العلم التصوري، قبل مرحلة التصديق والحكم؟

لا أرى أمام الفلاسفة إلا افتراض هذه الصور، لأن كل ما يمكن أن يكون تأسيساً علمياً لإثباتها، يكون متأخراً على فرض وجود الصورة، فإن لم تكن الصورة مفترضة لا يمكن إقامة دليل على إثبات تحققها، إما أن تكون، قد انفصلت من الواقع، ثم انطبعت على أذهاننا؛ أو أننا التقطنا صور ومفاهيم أشياء أخرى، وكلا الاحتمالين مرفوض، لأن الإنسان والواقع ظلماني الذات، فلم يبق لنا سوى القول، إن الواقع الخارجي كان معلوماً قبل تحقق هذه الصورة، وهو كذلك فلا تبقى حاجة لتلك الصورة، التي يقف إدراك الخارج على تصورها، لأنه تحصيل للحاصل.

والأكثر بعداً في هذا الإطار، هو افتراض أن علمنا بالخارج

متحقق بالعلم الحضوري أولاً قبل الحصولي، فبعد الحضور وانتزاع الصورة ينقلب العلم إلى حصولي، ومن ثم يتحول الحصولي إلى حضوري مرة أخرى.

ولم يبق أمامهم إلا أن يشط بهم الخيال بعيداً، فيفرضوا أن هنالك عقلاً وراء العقل البشري، مكلفاً بإفاضة هذه الصور عليه و«أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مفارق مثالي فيه جميع الصور الجزئية على نحو العلم الإجمالي، تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فيفيض عليها الصور المناسبة».

٢- إذا سلمنا بحصول هذه الصورة، وتحقق العلم التصوري، كيف تحدث المطابقة بينها وبين الواقع الخارجي لنحكم بصحتها، فيتحقق بذلك العلم التصديقي؟ فإن كان الواقع الخارجي مجهولاً قبل مرحلة التصديق أدى ذلك إلى الدور، فحتى أعلم الواقع الخارجي، لا بد أن يتم التصديق، وحتى يتم التصديق، لابد أن يكون الواقع معلوماً لتتم المطابقة

ألا يشترط في تطابق الأمرين أن يكونا معلومين؟فإن كانا معلومين فهو تحصيل للحاصل، وإن لم يكونا معلومين فهو دور، وإن كانت الصورة معلومة والواقع غير معلوم فلا تتم المطابقة والحكم أبداً، بل حتى الصورة لا نحكم بكونها متحققة العلم، إلا إذا تم الحكم والتصديق بها والتصديق ممتنع فخرجت عن كونها معلومة.

٣- إذا تجاوزنا وسلمنا بحصول تلك الصورة الذهنية، فهل هذه الصورة علم أم معلومة؟

لا يمكن أن تكون علماً لأنها مدركة بشيء آخر، فتحقق كونها معلومة «وعنوان المعلومية والمعقولية عنوان إضافي ولا يمكن فرضه من دون فرض موجود يتمتع بعنوان العالمية والعاقلية».

والقول إن لهذه الصورة حيثية واحدة وهي حيثية تعقلها، وفعلية النفس في هذه الصورة هو عين العاقلية للنفس، لأن النفس كالهيولي الفاقد للصورة، فتكون المعقولية صفة ذاتية للصورة، فلا يجوز التفريق بين العلم والمعلومة وإنما هي حيثية واحدة.

إن هذا القول هو نفي لحقيقة العلم القائم بذاته، سواء تعلقت به الصور أم لا، ونسبة الصورة إلى العلم نسبة المعلوم بالذات المحتاج إلى العلم، فتحتم كونها معلومة، ونحن بحثنا معهم عن العلم الذي به نعلم تلك الصورة، فهذا خلط واضح بين العلم والمعلومة، فكل هذه التصورات، والتصديقات، والمفاهيم الكلية، و البديهيات، معلومات تفتقر إلى شيء آخر لإدراكها، وهو شيء مباين لها وللنفس.

٤- هل هذه الصورة علة للعلم أم معلولة لـه؟.

نحن لا نشك في وجود صور في أذهاننا، فللذهن مقدرة على التصور، ولكننا نشك في كون الصورة هي السبب المحدث للعلم، لأن الصورة هي أولاً: معلومة، وثانياً: متأخرة رتبة عن العلم الذي هو كشف تام عن الواقع، فبعد أن أصبح الواقع مكشوفاً ومعلوماً للنفس، جاز للنفس انتزاع صورته والاحتفاظ بها و«ذلك لأن المفهوم يأتي بعد العلم وليس المفهوم هو الذي يعطينا العلم، لأن المفهوم منتزع عن صنع النفس البشرية والعلم يكشف الحقائق الخارجية»، فبعد أن يكشف الإنسان الواقع الخارجي ويعلمه يستطيع أن يتصوره، فتكون الصورة منتزعة من الواقع بعد علمنا به، وليست مدركة للواقع، فيستحيل بذلك حدوث الصورة قبل العلم، إلا إذا كان في إطار الخيال، فتلك صور لا تعبر عن حقيقة خارجية، وهو خارج عن بحث العلم.

ويمكن أن يجد الإنسان في نفسه هذه الحقيقة، وهي أنه ليس قادراً على تصور أي شيء، إلا بعد علمه به، بأي شكل كان، ولذا لم يتصور الإنسان عالم الآخرة، والجنة، والنار، وعالم البرزخ، وغيرها، قبل علمنا بها عن طريق الأنبياء، فبعد العلم يمكننا تصور ذلك أما قبله فمحال، فحتى تلك الصورة التي ننتزعها من علمنا لا يمكن أن تكون معبرة عن الخارج بتمامه، فتحقق بذلك أن الصور الذهنية متأخرة عن العلم ولا يمكن أن يكون المتأخر علة للمتقدم عليه رتبة.

العلم الحضوري والكيفية النفسانية

أما في إطار العلم الحضوري فقد افترضوا فيه أن النفس هي التي تعلم نفسها فهي حاضرة لدى نفسها، وهنا يكون المُدرَك والمُدرِك

شيئاً واحداً، أو حضور الشيء إلى النفس، من دون توسط شيء، كإدراك النفس للصور الثانوية.

«أما العلم الحضوري فهو عبارة عن كون المعلوم حاضرًا لدى النفس من دون توسط شيء، وهو على هذا يعتمد على ركنين فقط ـ الإنسان المدرِك (بالكسر) ـ المدرَك للنفس بلا واسطة، والعلم الحضوري على قسمين: أولهما ما يكون المدِرك فيه مغايراً للمدرَك، كما في العلم بالصور الذهنية الحاصلة في النفس من اتصالها بالخارج عن طريق الحواس الظاهرية.. والقسم الآخر للعلم الحضوري أعلى وأنبل من الأول، وهو ما يكون فيه المدِرك والمدَرك متحدين خارجاً، ومختلفين اعتباراً ولحاظاً، وهذا كعلم الإنسان بذاته».

وقد بدأت تتكشف لنا ملامح نظرية العلم عندهم، فهي ترتكز على أن النفس علم بذاتها، مما يجعلها تعلم نفسها، فهي بالتالي علم ومعلومة في نفس الوقت، ولا فرق إلا بالاعتبار، فبلحاظ أنها هي العالمة تكون علماً، وبلحاظ أنها مدركة فتكون معلومة، وهكذا يبدأ علماء البشر تعريفهم للعلم والإدراك، بأن النفس عالمة بذاتها، وأن العلم هو كيفٌ نفسانيٌ، متعلق بالنفس، فتعلم نفسها وما هو في حدودها، بمعنى ما يتحد معها، ولذلك فرضوا ضرورة اتحاد الصورة بالنفس المدرِكة.

يقول السبحاني «وإنما يتحقق العلم باتحاد الصورة الحاصلة في النفس مع مدرِكها -بالكسر-... ولولا تلك الوحدة، للزم أن لا يتحقق هنالك علم، ولا يتصف الإنسان بالعالمية والخارج بالمعلومية... ولا بد في تحقق العلم من اتحاد بين المدرِك ـ بالكسر ـ والمعلوم بالذات، ويُعد وجود الصورة العقلية عند ذاك من مراتب وجود النفس المدرِكة.فمآل اتحاد العاقل والمعقول إلى اتحاد وجود الصورة الذهنية مع النفس في مرتبة من مراتب وجودها»[١٠].

وأمام هذه النظرية يمكننا القول إذا كانت النفس عالمة بذاتها،

(١٠) السبحاني، الشيخ جعفر، نظرية المعرفة، ص٣٠.

وهي تكشف نفسها بنفسها، فبالتالي تكون كاشفة لغيرها من غير شرط في الوحدة، فالذاتي لا يُقيد كما هو واضح، فإذا كانت ذاتيتها الكشف فَلِمَ هذا القيد؟!، أما إذا كانت لا تعلم بالأصالة إلا نفسها، فباتحاد الصورة معها تصبح الصورة جزءاً منها فتكون بالتالي معلومة، فلا يكون هناك علمٌ بالحقيقة إلا النفس المدركة، ولا معلوم بالحقيقة إلا النفس المدرَكة، وما دونها فهو معلوم بالإضافة والحيلولة.

ومن هنا نتعرف على دواعي البشر لافتراضهم التصور في العلم، لأن الصورة هي التي يمكنها اكتساب حالة الوحدة مع الكيفية النفسانية.

ولكي يتضح ذلك بشكل أفضل، ينبغي علينا تتبع سير النظرية حيث بدأ الفلاسفة بتأصيل العلم من معرفة النفس لنفسها، وبما أن النفس معلومة بالوجدان، افترضوا كونها علماً بنفسها، ولكي يدللوا على هذا الفرض آمنوا بتجرد الروح، واعتبروا أن كل ما هو مجرد فهو علم بذاته وأن «هذا العلم والوعي خاصة ذاتية لذلك الروح، وقد ثبت في محله أن الروح مجرد وليس مادياً وكل جوهر مجرد فهو عالم بذاته» ثم وقعوا في إشكال، وهو كيف يتحقق العلم بالموجود الخارجي؟ فافترضوا لتحقيق ذلك إحضار الموجود الخارجي لدى النفس واتحاده معها، فوقعوا في إشكال آخر وهو كيفية إحضار الموجود المادي لدى النفس المجردة، وكيفية تحقق الوحدة بينهما، ولتجاوز هذا الإشكال قالوا بضرورة اتحاد صور الأشياء لا ذواتها العينية، ومن هنا قالوا أن «المؤمن بالحقائق لا يدعي أن الإنسان يصل إلى الخارج الموضوعي بوصف كونه موجوداً خارجياً حاضراً بنفسه عند المدرك بلا واسطة الصورة الذهنية، بل كل من سلك منهج اليقين لا يريد إلا الوصول إلى الواقع عن طريق صوره الحاضرة لدى مداركنا، الكاشفة عن الأعيان الخارجية».

فالعلم عند الفلاسفة محصور بالصور الذهنية، لا الأعيان الخارجية التي نسعى لكشفها بما هي في عين واقعها الخارجي، وأعلن علماء البشر عن إفلاسهم بتقديم فلسفة تبرهن على إمكانية إدراك الواقع الخارجي بما هو واقع عيني مادي.

يقول ابن سينا: «وأما القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها، فذلك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»، وهذا خلاف ما نعلمه بالضرورة، بأن الواقع الخارجي معلوم مكشوف لنا في حدوده العينية، فعلمي بالكتاب والقلم مثلاً ليس علماً بصورة الكتاب والقلم، وإنما علم بنفس الكتاب والقلم، في الواقع العيني، ومن هنا يقول سيد العرفاء الإمام الصادق عليه السلام: «يا هشام، الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب أسم للملبوس، والنار اسم للمحروق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا المتخذين مع الله عز وجل غيره».

فالخبز الذي نعلمه ليس صورته الذهنية، وإنما نفس الخبز الذي نأكله، وكذلك اللبس والماء، نعم يمكننا تصور كل ذلك، ولكن هذه الصورة منتزعة من واقع علمنا بعين الخارج، فعندما نتحدث عن كتاب فإنما نقصد نفس الكتاب في تحققه الخارجي لا صورته الذهنية، ومن هنا كانت الأسماء موضوعة للإشارة إلى الحقائق الخارجية لا صورها الذهنية، فإن «المتكلم حال الإخبار عن الأشياء يشير إليها بلفظها الذي وضع لها من غير نظر منه إلى صورتها الذهنية، فيكون المعنى والمراد نفس الحقيقة الخارجية عن الذهن، كلفظ الشمس مثلاً يُراد بلفظها نفس ذلك الجرم النوري، ولا يكون المعنى بالفطرة عند الناس أولاً هو الصورة الذهنية ثم بتوسطها إلى الموجود الخارجي».

دوران العلم من الصورة إلى الصورة

أما القول: إن الصور كاشفة عن الواقع، بحيث لا يمكن التفريق بينها وبين الخارج، حتى يتوجه ذلك الاعتراض، فهو قول مردود لأن الصورة هي معلومة بالنفس المدرِكة، فكيف تكون المعلومة كاشفة لغيرها؟ فإما أن تكون الأعيان الخارجية معلومة، فلا حاجة إلى هذه الصورة الكاشفة عنها، وإما أن لا تكون معلومة فليس لنا إلا طريق واحد لمعرفتها، وهو الاتحاد مع النفس المدرِكة كما فرضوا، وهذا ما لا يتحقق، وإن أي فرض آخر لمعرفة الواقع الخارجي من غير الاتحاد،

هو خروج عن فرض كون النفس المجردة هي الكيفية الواحدة للإدراك فيكون الواقع العيني بعيداً عن إدراكنا.

والإجابة على ما ذكرنا بالقول «... إن المستدل نظر إلى العلم بما هو هو، بالنظر الموضوعي والاستقلالي لا بالنظر الآلي والطريقي، فألغى جهة كشفه وطريقيته، فرتب عليه ما رتب، ولكنه غفل عن أن العلم والكشف عن معلوم سواه، متلازمان لا يفترقان، وأن العلم بالشيء عين الكشف عنه، فلا يصح لنا الاعتراف بالعلم من دون المعلوم، ولا بالصورة الإدراكية من دون مكشوفها» هذا الجواب غير مقبول، لأنه مبني على افتراض أن الصورة المدرَكة للنفس كاشفة عن الواقع، فهي من جهة معلومة، ومن جهة كاشفة عن الواقع، وهذا نفس ما أشكلنا عليه فكيف يستدل بموضع الإشكال؟ فمن أي باب يتم إعطاء هذه الصورة حالة الكاشفية عن الواقع؟! وهذه الصورة نفسها لم يتحقق العلم بها إلا في إطار اتحادها مع النفس، وهي الطريقة الوحيدة ليصبح الشيء معلوماً، و«إذا كانت حقيقة العلم هي حضور المعلوم لدى العالم، فهو ينقسم إلى قسمين، قسمة حاصرة، لأن حضور المعلوم للعالم إما بماهيته، وإما بنفس وجوده، فالأول هو العلم الحصولي والثاني هو العلم الحضوري» كما يقول الفلاسفة.

فهذه القسمة الحاصرة حكمت على قائلها أن لا يفترض كيفية أخرى للعلم خارجة عن حدود اتحاد الماهية بالنفس المدرِكة، فكيف تكون إذاً الصورة علماً كاشفاً للواقع، وأما القول: إن العلم بالشيء عين الكشف عنه فهو قول صحيح، ولكن لا ينطبق على ما ذكر، لأن العلم هنا هو النفس المدرِكة، والمعلومة هي الصورة المتحدة مع النفس، فالعلم بالصورة، هو عين الكشف عن الصورة، لا الواقع الخارجي، ومحاولة إقناعنا بأن الصورة كاشفة عن الواقع، محاولة أقل ما يقال عنها أنها فرضية ارتجالية، لا تعبر إلا عن حقيقة العجز البشري في فلسفة حقيقة العلم، أما القول: إن الصور معلومة بالذات وأن الخارج معلوم بالعرض فهو عجز واضح بعدم إثبات إدراك الخارج بما هو في حقيقته الخارجية.

وأما القول بأن «حظ الإنسان عندئذٍ من إدراك الواقع، هو

إدراك صورة علمية منه، لا الواقع نفسه، إذ من الضروري أن الواقع له آثار حقيقية كالحرارة والبرودة، والإنسان عندما يشاهد النار والثلج، لا ينال منها إلا الصورة العلمية لا الآثار الواقعية الموجودة فيها»، فهذا خروج عن الموضوع القائم عليه الاستدلال والبرهنة، وهو؛ هل يمكن للإنسان أن يدرك الخارج بما هو في حقيقته العينية؟ والتعليل بعدم تحقق ذلك بسبب الآثار الواقعية للخارج، فلا يدرك من ذلك إلا الصور العلمية، تعليل غير مقبول.

أما القول: «إنما ذلك لأجل أن ما يناله الإنسان في حقل ذهنه ومدارك معرفته هو الصورة العلمية لا غير. وأما الخارج، فإنه إنما يناله عن طريق هذه الصورة بما لها من الطريقية والكاشفية عن الخارج».

فإن هذه الطريقية والكاشفية للصورة، إنما هي مجرد ادعاء محض لم يبرهن عليها قائلها، وإنما أرسلها إرسال المسلمات، فالذي يمكن قبوله من الفلاسفة جدلاً هو كون معارف الإنسان هي الصور العلمية لا غير، لأنه ليس للإنسان مدرك معرفي سوى النفس التي أدركت الصورة المتحدة معها، وهذه الصورة لا تعبر إلا عن ماهية الأشياء، لا خصائصها الواقعية العينية، فكيف تكون كاشفة عن شيء غير متعلق بها، فلو سلمنا معهم على كاشفية الصورة، فهي لا تتعدى كونها كاشفة فقط لحدود نفس الماهية، فهي بالتالي كاشفة لنفس الصورة العلمية للأشياء أي بمعنى أنها كاشفة عن نفسها، لا نفس الحقيقة الخارجية العينية، يقول السبحاني «فالصور الذهنية عين الحقيقة الخارجية، في الماهيات والأشكال والحدود، وغيرها في سنخ الوجود»، وهو اعتراف موافق لما أوردنا، بأن المدرَك من الخارج مجرد ماهيته وشكله وحدوده، لا عين الواقع، فهناك اتحاد بين الصورة والواقع اتحاداً ماهوياً لا وجودياً وإن «تلبس بالوجود في النشأتين (الذهن والخارج) أمر واحد من حيث الماهية، غير أنه تحقق في النشأة الخارجية بوجود عيني، وفي النشأة العقلية بوجود ذهني، ولأجل ذلك لا يترتب على كل من الوجودين ما يترتب على نظيره وعديله»[١١].

فالصورة لا تكشف إلا عن ماهية الواقع، لا الواقع الخارجي

(١١) مصدر السابق، ص٣٠١.

نفسه، لأن ما تلبث في الذهن والخارج هو أمر واحد من جهة الماهية فقط، فاتضح أن مقصودهم من كاشفية الصورة، هي كشف لماهية الواقع، ولكن غاب عنهم أن تلك الماهية هي نفسها الصورة المفترضة، فتكون الصورة معبرة وكاشفة فقط عن نفسها، و إلا لزم عليهم افتراض ماهيتين للواقع الواحد، وهذا محال، وبهذا ندرك أننا لم نخرج عن إطار العلم التصوري من الصورة والماهية إلى نفس الصورة والماهية، ولا يوجد إثبات شيء آخر بينهما، ولم يبق أمامهم إلا الإيمان بعدم وجود حقيقة خارج هذه الصورة الذهنية.

و«أما اتحاد ماهيتين تامتين فهو يستلزم انقلاب الماهية وذلك تناقض، لأن فرض الماهية التامة يعني فرض قالب مفهومي معين لا ينطبق على أي قالب مفهومي آخر، واتحاد ماهيتين تامتين يستلزم انطباق قالبين متباينين على بعضهما البعض.وبعنوان تشبيه المعقول بالمحسوس» النتيجة إن الماهية هي ذاتها الصورة التي انعكست من الشيء على الذهن سلفاً، فعلى أي شي تكون كاشفة؟ على ماهية أخرى، مباينة، أم على ذاتها؟ فالأولى محال، كما حكموا هم بذلك فيما تقدم، والثانية تحصيل للحاصل.

وبذلك تحقق أن الصورة التي انعكست من الخارج على الذهن لا تنطبق إلا مع نفسها لا الواقع العيني، فلا تعبر الصورة إلا عن الصورة، ومن هنا لا يصح لهم استخدام تعبير كاشفية الصورة عن الواقع، لأنها قفزة على العقل، ومحاولة غير مؤسسة.

والدليل على البينونة بين الوجودين الذهني والخارجي يمكن أخذه من نفس كلامه السابق «لأجل ذلك لا يترتب على كل من الوجودين ما يترتب على نظيره وعديله» فإن عدم الاطراد بين الوجودين دليل على المفارقة بينهما، ووجه المفارقة هو الموجود بتحققه العيني، ونحن لا نسعى إلا لإدراك هذا الموجود المتحقق في الخارج، أما ماهيته فإن كانت هي تلك الصورة، فإننا ننتزعها من واقع علمنا بالموجود، إذ العلم عندنا متعلق بنفس الموجود لا ماهيته وصورته، وهو ما ندركه بالضرورة الفطرية والوجدان، على عكس الفلاسفة الذين يرون أن العلم، هو مجرد العلم بماهياتها، أما إدراك وجودها العيني فضرب

من المحال وبعيد عن الموضوعية العلمية.

كما يقول السبحاني «والموضوعية في المعرفة قائمة على أساس أن الصور الذهنية لا تختلف عن الموجودات الخارجية في الماهية، وإنما تختلف في الوجود فحسب» وما أعظمها من مفارقة إثبات للشيء ونفيه، فمن نفس الباب الذي يستشهد به على علمه بالموجود الخارجي، ينفي العلم بالموجود الخارجي، بل يحكم باستحالته، فالصورة التي هي تعبير عن الموجود، لا تعبر عنه في جميع مراتبه وإنما فقط في الماهية والصورة، أي أن الصورة تعبر عن نفسها، أما مرتبة التحقق والتعين، فهي خارجة عن إطار العلم، فهل يمكن أن نسمي ذلك موضوعية علمية؟ أم هو إعلان للعجز عن إدراك الخارج، الذي نسعى لكشفه ومعرفته؟.

ولتوضيح ذلك إليك هذا المثال الذي يضربونه مثلا: النار الخارجية تتصور معرفتها بنحوين:

أ- التعرف عليها بالمفهوم والصورة، فنتصور مفهوم النار أو صورتها في الذهن، وهذا ما يقدر عليه الذهن، لأن المعلوم أعني المفهوم والصورة، لا يترتب عليه شيء.

ب- التعرف عليها بحقيقتها العينية وحيثياتها الخارجية، التي لا تنفك عن الأثر وهو الإحراق - وهذا ما لا يقدر عليه الذهن، و إلا لزم أن يحترق الذهن في ظرف ذلك الإدراك، وليس كذلك، فالذهن في درجة والمعلوم في درجة أخرى، لا يجتمعان».

فهذه نتيجة طبيعية لمن يفسر العلم بالصور الذهنية، التي تتحد مع النفس المدركة، فالنار بحيثيتها الإحراقية لا يمكن اتحادها مع الكيفية النفسانية، فالشيء لا يكون معلوماً إلا إذا انتقل بنفسه أو صورته إلى الذهن ومن هنا كان التحرز من احتراق الذهن، فبالتالي الذي نعلمه هو صورة النار، وهي نار من غير إحراق، ولا وجود لمثل هذه النار في الخارج.

ولكن هذا خلاف الواقع الذي نعلمه وندركه، فالعلم ليس كيفية نفسانية وإنما هو أمر خارج عن مراتب النفس، وهو عطاء إلهي، ونور

يقذفه الله في قلب من يشاء، وبه نكشف الواقع بما هو واقع، فيكون ظاهراً لنا بما هو هو، وهذا ما يجده كل إنسان في نفسه، وسوف نستعرض هذا الأمر بشيء من التفصيل تحت عنوان العلم في بصائر الوحي.

الفلسفة الإسلامية من الواقعية إلى المثالية

ويمكننا أيضاً فهم دواعي قولهم إن العلم مجرد عن المادة «بدراسة أقسام العلم والالتفات إلى اتحاد العلم الحضوري بذات العالِم المجردة، وكون العلم ـ بمعنى الاعتقاد وبمعنى الصور والمفاهيم الذهنية ـ كيفاً نفسانياً، وأن للنسبة والحكم دور الرابط بينهما، فإن تجرد جميع أقسام العلم يغدو واضحاً».

وهذا الادعاء قائم على كون العلم كيفية نفسانية، وهو مما لا نقبل به، وإن ما يذكر من دليل، متأخر رتبة عن إثبات الكيفية النفسانية.

والملتفت إلى الأمر يجد أن سعي فلاسفة البشر إلى البرهنة على كيفية إدراك الواقع الخارجي، كان متأخراً عن معرفتهم بعين الواقع الخارجي، فالحقيقة المسلم بها فطرياً ووجدانياً أن الواقع الخارجي بكل حيثياته معلوم بالضرورة بما هو واقع، ثم بدأ سعي الفلاسفة بعد ذلك في تبيين كيفية تحقق هذا العلم، والعجيب في الأمر أنهم خرجوا بعد طول بحث وعناء بقولهم: إن الواقع المادي الخارجي لا يعلم، لأن العلم مجرد، ولا يمكن اتحاد المادة مع المجرد، وبالتالي لا يتم إدراكها بما هي متحققة في الخارج «فالذي يقع في إطار الذهن، هو المفاهيم والصور، التي يعبّر عنها برسم الوجود وشرحه، وبيان مرتبته وحده، لا الشيء الذي يشكل دار الوجود والتحقق، أعني نفس العينية الخارجية، فإنه مستحيل أن يرد الذهن من غير طريق المفاهيم والصور والإشارات»[١٢].

ألا يعتبر هذا نوعاً من الهذيان الفكري، فحكموا على أنفسهم بأنه لا حظ لهم في إدراك الخارج إلا من باب إدراك صوره وماهيته، أما الموجود العيني المتحقق في الخارج فمن المحالات البديهية إدراكه

(١٢) مصدر سابق، ص٢٤٧.

فهو في غاية الجهالة.

يقول السيد رضا الصدر «وقد يطلق الوجود، ويراد منه حقيقة الوجود، ذلك الأمر المتحقق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه غاية الجهالة، وغير واضحة ولا يمكن التعرف عليها، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية، وهي أن يعبر عنها بالمفهوم، وذلك معرفة تلك الحقيقة بوجه».

ونقول: إن مقصوده من الوجود يحتمل وجهين بناءً على التفريق بين الوجود والموجود، فإن كان مقصوده هو حقيقة الوجود، و بسيط الوجود، وواجب الوجود، فإن الوجود عنده بهذا المعنى هو حقيقة واحدة متعينة في كل مراتب الموجودات، لأنها حقيقة بسيطة واجبة الوجود وحينها لا يمكن إدراكها والإحاطة بها، ولذا كانت مجهولة في غاية الجهالة، وهذا هروب من المطر إلى الميزاب، لأن عدم القدرة على التعرف على الموجود المتعين في الخارج لا تعطي مستنداً في إثبات حقيقة خلف هذه الحقيقة العينية وهي الوجود الواجبي، لأنه تنكر واضح لحقيقة الموجودات المتعينة في الخارج، وتجاوز للثنائية بين الخالق والمخلوق، ولتفصيل هذا الأمر لنا معهم كلام آخر حول أصالة الوجود، والمفهوم المشترك، يأتي في محله.

وإن كان مقصوده الحقيقة المتحققة في الخارج من الموجودات المخلوقة، يكون هذا اعترافاً صريحاً بعجزهم عن فلسفة إدراك الواقع الخارجي العيني. فإذا كان هذا الواقع الخارجي، كحقيقة موجودة، مجهولة الكنه، غاية الجهالة، وغير واضحة، ولا يمكن التعرف عليها، أفلا يحق لنا اعتبار ذلك نوعاً من المثالية التي تشكك في تحقق الخارج، ومن هنا لا أرى فرقاً جوهرياً بين ما أنتجته الفلسفة السفسطائية، وما أنتجه فلاسفة العصر الإسلامي، ألا يقول السفسطائيون بأن العالم المادي خيال ذهني، ولا حقيقة غير العلم، وإنه «لا شيء موجود في ذاته ولذاته، وكل ما هو موجود فإنما وجوده بالنسبة إلى الإنسان، وهذا معنى قول بروثاغوراس:الإنسان مقياس كل شيء»[١٣]، وبذلك

(١٣) مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٢.

أنكر السفسطائيون العالم، ولا وجود عندهم غير العلم؛ فما هو الفرق إذاً، بينهم وبين من يقول، إن الموجود صور ومفاهيم ذهنية، قائمة بالنفس المدركة، أما تحققها في الخارج ففي غاية الجهالة؟.

ومما يدلل على ميل هؤلاء الفلاسفة إلى النزعة المثالية، أن الرؤية البصرية التي لا يرتاب أحد في كونها كشفاً للمرئي، نجدهم يشككون فيها، إذ«إن أول دليل يقام على تجرد الإدراك هو المعروف بـ« دليل استحالة انطباع الكبير على الصغير» وملخصه:أن الرؤية الحسية هي أخفض أنواع الإدراك، حيث يتوهم البعض كونها مادية، ويفسرها الماديون بالفعل والانفعالات الفيزيائية الكيميائية والفسيولوجية، ولكنه بالتعمق في هذا اللون من الإدراك، يتضح أنه لا يمكن قبول الفعل والانفعالات المادية بعنوان كونها شروطاً معدة للإدراك فحسب، لأننا نرى صوراً كبيرة تساوي مساحتها عشرات الأمتار المربعة وهي أكبر من جميع جسمنا عدة مرات فضلاً عن جهاز البصر أو المخ! لو كانت هذه الصور الإدراكية مادية ومرتسمة في جهاز البصر أو أي عضو آخر من البدن لما كانت أكبر من محلها إطلاقاً، لأن الارتسام والانطباع المادي لا يمكن من دون انطباع على محل، وبما أننا نجد هذه الصورة الإدراكية في أنفسنا إذن لا بد أن نسلم بكونها متعلقة بمرتبة من النفس «هي المرتبة المثالية للنفس».

وهذا تفسير عقيم للرؤية البصرية، فَلِمَ هذا الإصرار على الانطباع في الذهن، حتى تضطر إلى التهرب من تعليل رؤية المساحات الواسعة والأجسام الكبيرة بالقول بمرتبة النفس المثالية.

وما هي هذه المرتبة المثالية؟!. ومن أين حصلت هذه المعرفة؟. وبأي بينة تثبت هذه الدعوى؟.

وما هو قولهم في من يقول: إن البصر، ليس انطباع المرئي على الرائي، فلا نحتاج إلى هذه المقايسة بين الكبير والصغير، وإنما البصر هو كشف لنفس الواقع بما هو واقع، فقد أكرم الله الإنسان بنور العلم الذي يجعل الواقع مكشوفاً لنا، ولا داعي لفرض أن الإدراك كيفية نفسانية لا تتعلق إلا بمقولات الكيف؟.

ثم ألا يحق لنا أن نسألهم كيف جعلتم العلم كيفية نفسانية ومرتبة من مراتب النفس؟، إن حصول العلم للنفس بتجرد كيفي هو أول الكلام، فأين البرهان..ولا برهان، وغاية ما يمكن ادعاؤه، أن ذلك العلم من باب العلم الحضوري، لأن حضور النفس للنفس، يستدعي أن يكون للنفس حالة إدراكية.

ولذا فإننا نقول بشكل جازم، وعلى نحو اليقين الذي لا يرقى إليه ريب، أن تحقق إدراكنا لأنفسنا، هو بسبب ذلك العلم الذي يقذفه الله في قلوبنا، وهو خارج عن كونه مرتبة من مراتب النفس الجاهلة بالذات، فبه ندرك أنفسنا، وندرك غيرها، فيكون إدراك أنفسنا وإدراك غيرها من المدركات في عرض واحد، وليس تابعاً لإدراك النفس، وبالتالي لا نحتاج إلى كل هذه التبريرات التي بنيت على كون العلم كيفية نفسانية.

وَلِمَ هذا الإصرار على أن المعلوم من الخارج هو ماهية الأشياء، لا الموجود المتحقق في الخارج؟، وما هو المنشأ الداعي إلى ذلك، إنه -كما أرى- القول بأصالة الوجود، وأن مفهوم الوجود مفهوم بسيط وهو كل الأشياء، ولذا قال ملاّ صدرا «إن بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية..والواجب تعالى بسيط الحقيقة، واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود كما أن كله الوجود».

ومن هنا كانت استحالة إدراك الموجود المجرد عن ماهيته، لأنه حينئذٍ يكون بسيط الحقيقة، فيتم التعرف عليه عن طريق الماهية التي يتعين ويتحدد بها الوجود، ولذا كان إصرار الفلاسفة على حصر العلم بماهيات الأشياء لا حقائقها العينية، «وأما الموضوع الذي لا يمكن الاكتناه به ومعرفته حقيقةً، فهو الوجود معتريا عن كل حد ولون، وذلك لأن الإنسان يتعرف على الأشياء بذهنه، وأداة الذهن أداة داخلية، لا يقع في إطارها إلا ما كان من سنخها وفي مرتبتها، وأما الوجود فهو نفس العينية الخارجية، وهو مباين لسنخ أداة إدراك الإنسان وخارج عن مرتبتها، فلا يقع في أفقها حتى تتعلق به المعرفة...ولأجل ذلك قالوا عن الوجود: «كنهه في غاية الخفاء».

ونقول هنا إذا كان الموجود المجرد من الماهية لا يمكن إدراكه، فكيف أثبتم تحققه؟ ألم يكن بالبداهة؟ فنفس هذه البداهة حاكمة على تحقق حقيقة واحدة، هو الموجود المحدد في الخارج، فلا يمكن تجريده عن تلك الحدود، وإن كان العلم عندكم ثابتاً للماهية، دون العلم بالعينية الخارجية، لزم من ذلك أن يكون الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي لا غير.

ثم لماذا الرجوع على ذي بدء، ونقضتم غزلكم، عندما اصطدمت وحدة الوجود بالكثرة التي حققتها الماهيات المتباينة، فحينها حكمتم على الماهيات بأنها أمور عدمية اعتبارية لا تحقق لها، وإنما المتحقق هو حقيقة واحدة وهي الوجود، كما صرح بذلك رضا الصدر قائلاً «ولا نعني من التعبير بالكثرة التشكيكية الواقعة في الوجود إلا تلك الكثرة التي لا تنثلم بها وحدة الوجود الحقيقية، لأن جميع المراتب وجود ولا غير، وحقيقة واحدة دون سواها».

فإن القول إن جميع المراتب وجود واحد يستدعي القول بعدمية الماهيات، ومن هنا يقول ملاّ صدرا «فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية، أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها، ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها، ولا بحسب الواقع، لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه، لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه» وهذا تصريح واضح بعدمية الماهيات ليس بتحققها الخارجي فحسب وإنما بالاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية، فأصبح بذلك لا حقيقة عندهم البتة، وذلك لأن:

١- الوجود عندهم حقيقة مجهولة غاية الجهالة لا يمكن إدراكها.

٢- كل ما يمكن معرفته وإدراكه هي الماهيات، فهي ثابتة ومتحققة في الوجود الذهني وهو النتاج المعرفي عند الإنسان.

٣- حكموا على هذه الماهيات بأنها أمور عدمية اعتبارية.

فيستنتج من ذلك أن حقيقة الوجود عند الفلاسفة حقيقة عدمية في البناء المعرفي، فهي خارجة عن إطار قدرة الإنسان على المعرفة، كما أن البناء المعرفي عند الإنسان أمر عدمي اعتباري أيضاً، لأنه قائم على الماهيات العدمية الاعتبارية.

فأي حقيقة بعد ذلك يسعون لإثباتها؟[١٤].

مفارقات بين العلم الحقيقي والاصطلاحي

وإليك بعض المفارقات العامة بين العلم الحقيقي والعلم الاصطلاحي[١٥]:

١- العلم في الكتاب والسنة، نور مجرد خارج عن حقيقة الإنسان، وحيث إن الروح - كما ثبت في محله - جسم لطيف مظلم الذات، يملك العلم والعقل والشعور بالله، الذي يملكها - وهو سبحانه أملك بها - فيفيضها على الروح فيعلم ويعقل ويشعر، ويقبضها عنه فيجهل، فالروح مباين مع العلم والعقل والشعور ومعلوم به. أما في الاصطلاح، فالعلم كيفية نفسانية وحالة من حالات الروح المجرد أو متحد معه على اختلاف القولين.

٢- الصورة الحاصلة في النفس معلومة بالعلم الحقيقي، وكذلك الروح وذو الصورة أيضاً معلومان به، بخلاف العلم الحقيقي فإنه يستحيل أن يكون معلوماً لتأبيه وتقدسه عن المعلومية لأنه نوري الذات ظاهر بذاته لذاته.

٣- العلم الاصطلاحي قد يكون جهلاً مركباً، فليس له كشف الواقع وإصابته حقيقةً بخلاف العلم الحقيقي، فإنه لمكان ظهوره الذاتي يكون كشفاً بذاته عن متعلقه فلا يتخلف عن متعلقه بوجه أصلاً.

فإن قلت: يشترط في صحة العلم الحصولي مطابقته للواقع.

قلت: إن هذا الشرط إنما يجدي بحسب مقام الثبوت والواقع، وأما بحسب مقام الإثبات وتشخيص الجهل المركب، فلا يقدر عليه

(١٤) وسوف نرجع النقاش عن الوجود إلى بحث خاص به.

(١٥) الميانجي، العلامة آية الله الشيخ محمد باقر، توحيد الإمامية، ص١٨.

أحد، خاصة في الغيوب، وقد كشف القرآن الكريم عنها وهي من مفاخر علوم القرآن ومن جملة نواحي إعجازه.

فإن قلت: أليس يجب الجري على طبق العلم الحصولي؟ أليس حجة قاطعة لصاحبه؟ أليس يمتنع النهي عن العمل به؟.

قلت: البحث في المقام من حيث البحث الكلامي والنظر الفلسفي والتجزئة والتحليل في حقيقة العلم الحصولي الاصطلاحي، وبيان الفرق بينه وبين العلم الحقيقي، وبيان أنه هل له الحجية الذاتية التي تدور مدار الكشف الذاتي أم لا. أما وجوب الجري على طبقه، فلا كلام فيه لأنه موضوع تام عند عقلاء الأمم في رفع حوائجهم ومقاصدهم، لوجوب الجري على طبقه، أصاب أو أخطأ. ضرورة أن هذا غير الحجية الذاتية التي تدور مدار الكشف الذاتي.

٤- علم الروح بالخارج المشهود من طرق الحواس علم حقيقي غير متوقف على تصوره، وهذا واضح بناء على ما قرّرناه من أن الشاعر والمدرك هو الروح بالشعور والإدراك الخارج عن ذاته. فكما أن النفس تدرك نفسها ومضمراتها وتصوراتها بهذا الشعور، كذلك تجد الخارج وتعلمه بهذا الشعور، حيث إن الروح جسم لطيف مستغرق في مرتبته في الجوهر اللطيف، فيأخذ بشعوره ودركه وقدرته عن الموادّ اللطيفة التي في مرتبة نفسه ويصوّرها طبق ما يشاهده من الخارج ويحفظها بالتوجه إليها. وأحياناً ينشئ شيئاً من قبل ذاته من دون اعتبار الخارج، والمثال الواضح لذلك، عند تجرد الروح عن البدن ـ كما في النوم الثقيل الذي هو أخو الموت ـ يجيء ويذهب ويقول ويسمع ويرى نفسه، وأحياناً يكون واجداً للعقل والشعور فيرى نفسه وأشياء أخرى مكمّمة مصوّرة. فما يرى في اليقظة في داخل نفسه صورة ذهنية، ليست إلا حقيقة خارجية في مرتبة الروح مصورة ومكمّمة، فيرى هذه الأعيان في عالم المنام كذلك أيضاً.

بعبارة أخرى: لا فرق بين ما يشاهده الروح ويراه من الحقائق والأعيان في المنام وبين ما يعلمه ويشاهده في ارتساماته ومتصوّراته وانتزاعاته في حال اليقظة من حيث المرتبة الوجودية وصقع الواقع.

والروح نفسه من أعيان تلك المرتبة وعن قريب ينكشف الغطاء ويرفع الحجاب ويستقل الروح في مرتبته ويستغني عن البدن في أعماله ومشاهداته ومسموعاته، ويسمع ما هناك من الأصوات المناسبة لهذه المرتبة، كما يرى ويسمع في حال حياته في المنام، أما في الاصطلاح، علم النفس بالخارج إمّا بانطباع الصورة في الروح المجردة أو باتّحادها معه على اختلاف القولين.

٥- العلم الاصطلاحي حيث إنه عبارة عن الصورة المنتزعة عن الخارج، فلا محالة يختلف العلم باختلاف المعلوم والخارج.أمّا العلم الحقيقي فهو النور المجرد المفاض على الروح. فالمعلومات على اختلافها مكشوفة بالعلم على السواء في عرض واحد، فلا يوجب اختلاف المعلومات اختلافاً في العلم.

٦- العلم الاصطلاحي هو الصورة الحاصلة في الذهن، والصورة ليست إلا أمراً انتزاعياً من الخارج، فلا يمكن إلا مضافا إلى ذي الصورة. أما العلم الحقيقي فهو حقيقة نورية ظاهرة بذاتها ومظهرة لغيرها، وأمر عيني وجوهر نوري ليس أمراً انتزاعياً ولا عرضاً قائماً بالغير ولا حالاً في شيء، فلا يحتاج في تحققه وموجوديته وبقائه إلا إلى جعل جاعله وإفاضة مفيضه وإدامة قيّومه ومالكه.فهو أصيل بنفسه مستقل بذاته من غير احتياج إلى الإفاضة إلى شيء آخر.

٧- يمتنع العلم بالإعدام، بناء على كون العلم صورة حاصلة في النفس، لأن الإعدام لا صورة لها. وأما بكلامه. كون العلم أمراً مجرداً نوريّاً، لا يكون فرق بين كون المعلوم به أمراً وجودياً أو عدميّاً لأن الشعور والعلم الحقيقي لا يحتاج في ظهوره ومظهريّته إلى شيء، فينال ويدرك الإنسان به الوجود والعدم.انتهى كلامه.

العقل في التصور البشري

وبهذا عرفنا أن العلم في التصور الفلسفي، هو صور ذهنية تتحد مع النفس المدركة، وبقي هنا الإشارة إلى مقصودهم من العقل، وهو عندهم فعلية النفس باستخراج النظريات من الضروريات

«وأمّا أحكام العقول، فعند فحول البشر عبارة عن الأمور الثابتة بالبراهين، فإنّ الأساس عندهم على تعريف العقل وتوصيفه لتقسيمهم إيّاه بالعقل النظري والعملي، والنظري عندهم عبارة عن فعليّة النفس باستخراج النظريّات من الضروريّات، فما كان نتيجة البرهان فهو من أحكام العقل يجب الجري على طبقه».

فالنظريات الكسبية هي فرع البديهيات وبالتالي يتوقف العلم النظري على وجودها، ودور العقل هنا هو القيام بهذا الرابط، وتفريع نظريات متعددة اعتماداً على هذه الضروريات، فكل علم نظري لا محالة يرجع إلى هذه الضروريات، وإن كان بعشرين واسطة وإلا خرج عن كونه يقيناً، فالنتائج تسمى معقولات عندهم.

ولنا أن نتساءل إذا كانت البديهيات مقدمة على النظريات الكسبية، فكيف حصل العلم بالبديهيات؟ فإما أن تكون تلك البديهيات مخلوقة مع الإنسان؟أو تكون أمراً مكتسبا؟، والاحتمال الأول مرفوض بالضرورة، لكون الإنسان شاهداً على نفسه في صغره وطفولته، بأنه لا يدرك تلك البديهيات، فلا يعلم أن اجتماع النقيضين محال، وكل متغير حادث،... وأما الاحتمال الثاني فإنه يستدعي المحال، لكون تحصيلها موقوفاً على كسبها من بديهيات أخرى وهي بالتالي موقوف كسبها على غيرها، وهذا تسلسل، إذاً إن هذه البديهيات هي في عرض غيرها من المدركات، معلومة بنور العلم الكاشف لها ولغيرها من المدركات.

والاشتباه الذي حصل لدى الفلاسفة يكمن في اعتبار هذه البديهيات عقلاً، فخلطوا بين العقل والمعقول، كما خلطوا بين العلم والمعلوم، واشتغلوا بالمعلوم والمعقول وتاهوا عن النور الذي به علموا وعقلوا الأشياء، فهذه البديهيات هي نفسها مدركة بنور العقل، فكما يدرك نور العقل هذه البديهيات يدرك غيرها، فالمدركات كلها في عرض واحد.

و «إن هذه السابقيات ليست ذاتها العقل، بل إنها حقائق يكشفها نور العقل للنفس، كما يكشف ضوء الشمس ألوان الحقول.. وكان خطأ الإنسان الأكبر غفلته عن مصدر النور، وتوجهه إلى الأحكام زاعماً

أنها هي حقيقة النور، فراح يبحث عن مصدر يقيم به تلك الأحكام، ولو كان الإنسان قد تذكر بأن الذي يساعده على البحث ليس إلا هذا النور، وأنه لو افتقده أصبح كالمجنون والنائم حين لا يفهمان أمراً ولا يعلمان شيئاً... أقول لو فعل الإنسان ذلك لتخلص من سلسلة لا تنتهي من المشاكل العلمية التي أحاطت بنظرية المعرفة... والعقل نور مقدس عن الإحاطة به من لدن الذات، ومن هنا كانت عملية -كانت- النقدية التي استهدفت نقد العقل، كانت عملية موغلة في الجهل، إذ إن الغفلة عن نور العقل، ذلك النور الذي لم يستطع كانت ذاته القيام بعملية النقد بدون وجوده لديه، إن الغفلة عنه فقط كانت السبب في التوجه إلى السابقات الذهنية».

ولكي يتعرف الإنسان على نور العقل، ويجد حقيقته في نفسه، يجب عليه التوجه إلى النور ذاته، ولا يشتغل بالمعقولات دونه، فهي لا تعدو أن تكون تنبيهاً إلى واقع العقل، ومن هنا لا يمكننا معرفة العقل إلا بالعقل نفسه لا بشيء آخر، فكل شيء ظاهر به وآية من آيات وجوده.

«فالإنسان إذا علم شيئاً بعد الجهل به يجد نوراً ظاهراً بذاته مُظهراً لذلك الشيء بعد ما كان فاقداً له، وهذا النور غير الأنوار الظاهرية نور يستضيء به الروح وهو دافع للجهل، يكون الإنسان في حال التوجه إلى المعلومات غافلاً عنه، ولكن إذا توجه إلى ذلك النور بنفس النور وغمض عن التوجه إلى المعلوم يجد نور العلم حقاً والوجدان بأنه صرف الظهور المُظهرية».

والخطأ الجوهري الذي وقع فيه علماء الفلسفة، عندما تصوروا أن هذه البديهيات هي عقل، فجعلوها قواعد للتفكير وأساساً لاستخراج النظريات، غافلين أن هذه البديهيات لولا نور العقل لم تكن بديهيات، ولو افترضنا صوابهم في هذا الأمر، فهل تخرج البديهيات عن كونها معقولات بنور العقل فلولاه لم تكن هذه البديهيات معلومة، فهي واضحة بتوضيح العقل لها، وتعريف العقل بالمعقول مجانب للحقيقة والصواب، نعم هي من أوليات الكشف العقلي، ولكن هذا لا يعني توقف العقل عندها فنجعلها هي العقل، فالعقل لا يتوقف إدراكه على

القياس البرهاني، أو غيره من النظم الاستدلالية.

«وهكذا وقع الفلاسفة في ضلال عظيم حيث زعموا أن العقل هو تلك الأحكام المسبقة الضرورية والبديهية كقانون العلية وقانون امتناع النقيضين، وما أشبه، وهذه البديهيات ليست سوى حقائق يكشفها العقل كما يكشف غيرها من الحقائق الكثيرة، بل لو لم يكن العقل مع الإنسان في كل خطوة من خطواته، وكل مرحلة من مراحل حياته لكانت الدنيا عليه مظلمة ولما عرف شيئاً... وكثرة أخطائهم وتناقضاتهم واختلافاتهم أفقدتنا الثقة بمناهجهم، ولما فتشنا عن جذر الأخطاء رأيناه متمثلاً في نظرياتهم في العقل والعلم، وفي خلطهم العقل والمعقول والعلم والمعلوم».

ولذا فإن قولهم إن العقل بذلك يكون يقيني الحكم إذا تألف من البديهيات وأصولها الستة، وغير ذلك يكون حكماً عقلياً استنتاجياً ولكنه ليس يقينياً[١٦]، فهذا القول ليس صائباً لأن العقل هو وحده ما يميز بين اليقيني ومادون ذلك، فكيف ينسب غير اليقيني إلى حكم العقل؟

وفي نفس الوقت قالوا ـ كما هو معروف ـ أن القطع حجيته ذاتية، فنقول لهم، إذا حدث قطع، من دون القياس البرهاني، الذي يتألف من البديهيات، ألا يكون في نفس مرتبة القطع الذي حدث من القياس البرهاني المشتمل على البديهيات، وكلاهما يجب العمل على طبقه فما هو المائز إذاً؟!.

هذا بالإضافة إلى أن الحكم اليقيني لا يتجاوز كونه قطعاً، والقطع ليس علماً كاشفاً للواقع، وإنما هو دفع للاحتمالات، وهو حالة نفسية تقتضي الجزم بالحكم، ولكنه خارج عن إصابة الواقع وعدمها، فهي ليست واقعة في اختيار القاطع، فالقطع دائر بين إصابة الواقع اتفاقاً، وبين الجهل المركب، بخلاف العقل والعلم الذي ذاتيته الكشف

(١٦) «إن القياس إذا كان برهانياً، فيما أنه يتألف من اليقينيات وأصولها الستة المتقدمة، في الهامش، فهو يفيد اليقين، وأما الأقسام الأخر للقياس وهي: الجدل والسفسطة والخطابة والشعر فكلها وإن كانت من عمليات العقل في مجال الاستنتاج لكنها لا تفيد اليقين» نظرية المعرفة هامش ص١٤١.

والشهود، بخلاف القطع المنطقي، فإنه «ليس له كشف عن ذاته، فضلاً عن المعلوم به، لاستحالة نيل القاطع الإصابة وعدمها، وخروج الإصابة من اختياره أحياناً، مع أنه قد يكون في المسألة الواحدة أقوال مختلفة، ومن الممكن أيضاً أن يكون الواقع غير هذه الأقوال جميعاً، وأقصى ما يمكن أن يقال في حجية القطع المنطقي، هو وجوب الجري على طبقه أصاب أو أخطأ، لا كاشفيته للواقع».

وأما قول المعترض أننا لا نجد معرفة يقينية، إلا و تتألف من هذه البديهيات وأصولها الستة فلا يمكن استحضار مثال يمثل معرفة يقينية خارجاً عنها، فإنه اعتراض فيه نوع من المغالطة، لأن النزاع هنا في جعل هذه البديهيات مدركات للعقل، وليست هي العقل، فهي واقعة في عرض واحد مع بقية المدركات، ولكن شدة ظهور هذه البديهيات خلقت شبهة في حصر العقل وتعريفه بها، ثم إن هذا التباين الفكري بين الفلاسفة لدليل على وقوع الخلاف في الأحكام اليقينية التي تتألف من هذه البديهيات، مما يورث الشك في هذه الأحكام التي تسمى يقينية، أما إذا كان العقل نوراً معصوماً فلا يحدث أي تردد في كشف الواقع وإصابته.

ولذا فإن الإنسان حين يكون «غافلاً تماماً عن نور عقله متوجهاً إلى معلوماته، باحثاً فيها عن الحقيقة دون الرجوع إلى عقله والاستضاءة به، يكون مثله كمن يغفل عن الشمس وينشغل بالموجودات المضاءة بها، هنا يحتاج الإنسان إلى من ينبهه إلى ضلالته عن النور الذي يملكه هو، لاكتشاف الحقيقة».

ونحن هنا لا ندعو لمصادرة تلك البديهيات وإنكار أنها حاكمة على كثير من القضايا النظرية، ولكن نوضح أنها رغم ذلك لا تتعدى كونها وسائل مساعدة للتفكير، فالقيّم على كل هذه القضايا هو العقل الذي هو مباين عنها.

العقل في هدي الأئمة عليهم السلام

ولكي تقف على عمق الفرق بين العقل في معارف الأنبياء، والعقل في معارف البشر، أدعوك لتدبر حديث الإمام الكاظم عليه السلام في وصيته لهشام بن الحكم، وحينها تقف على أن العقل الذي أمر به

القرآن، ونادى به الرسل، وشهد به الوجدان، غير العقل عند الفلاسفة الذي محتواه وجوهره هو استخراج النظريات من الضروريات.

«وهذه النصوص لا تنفع كل الناس وإنما تنفع الذين يلقون السمع للشاهدة فيسعون جاهدين لمعرفة العقل، ولا يحجبون أنفسهم بتصورات مسبقة عنه فيضلون عنه السبيل».

عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾(١٧).

يا هشام: إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النّبيّين بالبيان، ودلّهم على ربوبيّته بالأدلة، فقال: ﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾(١٨).

يا هشام قد جعل الله عزّ وجلّ ذلك دليلاً على معرفته ونبههم بأنّ لهم مدبّراً فقال: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالْنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾(١٩)، وقال تعالى:﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاء مَاء فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾(٢٠). وقال تعالى: ﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ ﴾(٢١).

(١٧) المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٧٩، ح١، ب٢٥.

(١٨) سورة البقرة، آية/١٦٤.

(١٩) سورة النحل، آية/١٢.

(٢٠) سورة الروم، آية/٢٤.

(٢١) سورة الأنعام، آية/٣٢.

يا هشام ثمّ خوّف الّذين لا يعقلون عقابه فقال: ﴿ ثُمَّ دَمَّرْنَا الآخَرِينَ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ﴾[٢٢]. إلى أن قال: يا هشام ثمّ بيّن أنّ العقل مع العلم فقال: ﴿ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ ﴾[٢٣].

يا هشام: ثمّ ذمّ الّذين لا يعقلون فقال:﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾[٢٤]. وقال تعالى:﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ ﴾[٢٥]. وقال تعالى: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاء مَاء فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾[٢٦].

يا هشام ثمّ ذمّ الله الكثرة فقال: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ ﴾[٢٧]. وقال: ﴿ وَأَكْثَرُهُمْ لاَيَعْقِلُونَ ﴾[٢٨]. ﴿ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[٢٩].

يا هشام ثمّ مدح القلّة فقال:﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾[٣٠]. ﴿ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾[٣١].. إلى أن قال:﴿ وَمَآ آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ ﴾ ثمّ ذكر أولي الالباب بأحسن الذكر وحلاّهم بأحسن الحلية[٣٢] فقال:﴿ يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

(٢٢) سورة الصافّات، آية/ ١٣٦.
(٢٣) سورة العنكبوت، آية/ ٤٣.
(٢٤) سورة البقرة، آية/١٧٠.
(٢٥) سورة الأنفال، آية/٢٢.
(٢٦) سورة النمل، آية/٦٠.
(٢٧) سورة الأنعام، آية/١١٦.
(٢٨) سورة المائدة، آية/١٠٣.
(٢٩) سورة آل عمران، آية/ ١١٠.
(٣٠) سورة سبأ، آية/١٣.
(٣١) سورة ص، آية/٢٤.
(٣٢) الخلق (خ ل).

﴿كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾[٣٣].

يا هشام: إنّ الله تعالى يقول:﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[٣٤] يعني عقل وقال:﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾[٣٥] قال: الفهم والعقل..

يا هشام إن لقمان قال لابنه: تواضع للحق تكن أعقل الناس، يا بني إن الدنيا بحر عميق، قد غرق فيه عالم كثير، فلتكن سفينتك فيها تقوى الله، وحشوها الإيمان وشراعها التوكل، و قَيِّمها العقل، ودليلها العلم، وسكانها الصبر.

يا هشام! لكل شيء دليل ودليل العقل التفكر، ودليل التفكر الصمت، ولكل شيء مطية، ومطية العقل التواضع، وكفى بك جهلاً أن تركب ما نُهيت عنه.

يا هشام! لو كان في يدك جوزة وقال الناس: لؤلؤة، ما كان ينفعك، وأنت تعلم أنها جوزة، ولو كان في يدك لؤلؤة وقال الناس، إنها جوزة، ما كان يضرك وأنت تعلم أنها لؤلؤة.

لله على النّاس حجّتان

إلى أن قال: يا هشام ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلاّ ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة..

إلى أن قال: يا هشام إن للهِ على الناس حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول.

يا هشام: إن العاقل الذي لا يشغل الحلال شكره، ولا يغلب الحرام صبره.

يا هشام: مَن سلّط ثلاثاً على ثلاث فكأنّما أعان هواه على

(٣٣) سورة البقرة، آية/٢٦٩.

(٣٤) سورة ق، آية/٣٧.

(٣٥) سورة لقمان، آية/ ١٢.

هدم عقله، من أظلم نور تفكّره بطول أمله، ومحا طرائف حكمته بفضول كلامه، وأطفأ نور عبرته بشهوات نفسه، فكأنّما أعان هواه على هدم عقله، ومن هدم عقله أفسد عليه دينه ودنياه.

يا هشام: الصبر على الوحدة علامة قوة العقل، فمن عقل عن الله تبارك وتعالى واعتزل أهل الدنيا، والراغبين فيها، ورغب فيما عند ربه كان الله أنيسه في الوحشة، وصاحبه في الوحدة وغناه في العيلة، ومعزه في غير عشيرة.

يا هشام: نصب الخلق لطاعة الله ولا نجاة إلاّ بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلّم، والتعلّم بالعقل يعتقد، ولا علم إلاّ من عالم ربّاني، ومعرفة العلم بالعقل.

يا هشام: قليل العمل من العاقل مقبول مضاعف، وكثير العمل من أهل الهوى والجهل مردود.

يا هشام: إن العاقل رضي بالدون من الدنيا مع الحكمة، ولم يرض بالدون من الحكمة مع الدنيا، فلذلك ربحت تجارته.

يا هشام: إن كان يكفيك ما يكفيك فأدنى ما في الدنيا يكفيك، وإن كان لا يكفيك ما يكفيك فليس شيء في الدنيا يكفيك.

يا هشام: إن العقلاء تركوا فضول الدنيا، فكيف بالذنوب؟ وترك الدنيا من الفضل، وترك الذنوب من الفرض.

إلى أن قال.. يا هشام: من أراد الغنى بلا مال وراحة القلب من الحسد، والسلامة في الدين، فليتضرّع إلى الله عزّ وجلّ في مسألته بأن يكمل عقله، فمن عقل قنع بما يكفيه، ومن قنع بما يكفيه استغنى، ومن لم يقنع بما يكفيه لم يدرك الغنى أبداً.

يا هشام: إن الله حكى عن قوم صالحين أنهم قالوا: ﴿ رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴾[٣٦].

(٣٦) سورة آل عمران، آية/٨.

حين علموا أن القلوب تزيغ وتعود إلى عماها ورداها. إنّه لم يخف الله من لم يعقل عن الله، ومن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة يبصرها ويجد حقيقتها في قلبه، ولا يكون أحد كذلك إلاّ من كان قوله لفعله مصدّقاً وسرّه لعلانيته موافقاً، لأنّ الله تعالى لم يدلّ على الباطن الخفي من العقل إلا بظاهر منه وناطق عنه.

يا هشام كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ما عبد الله بشيء أفضل من العقل، وما تم عقل امرئ حتى يكون فيه خصال شتى: الكفر والشرك منه مأمونان، والرشد والخير منه مأمولان، وفضل ماله مبذول، وفضل قوله مكفوف، نصيبه من الدنيا القوت، ولا يشبع من العلم دهره، الذل أحب إليه مع الله من العز مع غيره، والتواضع أحب إليه من الشرف، يستكثر قليل المعروف من غيره، ويستقل كثير المعروف من نفسه، ويرى الناس كلهم خيراً منه وأنه شرهم في نفسه، وهو تمام الأمر.

إلى أن قال: يا هشام لا تمنحوا الجهّال الحكمة فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم.

يا هشام: كما تركوا لكم الحكمة فاتركوا لهم الدنيا.

يا هشام: لا دين لمن لا مروّة له ولا مروّة لمن لا عقل له.

إلى أن قال عليه السلام: أوَ لا حُرٌّ يدع هذه اللماظة «ما يبقى في الفم من بقيّة الطعام، يعني الدنيا» لأهلها، فليس لأنفسكم ثمن إلاّ الجنّة فلا تبيعوها بغيرها، من رضي من الله بالدّنيا فقد رضي بالخسيس..

إلى أن قال: يا هشام إن ضوء الجسد في عينه، وإن كان البصر مضيئاً استضاء الجسد كلّه، وإنّ ضوء الروح العقل، فإذا كان العبد عاقلاً كان عالماً بربّه، وإذا كان عالماً بربّه أبصر دينه، وإن كان جاهلاً بربّه لم يقم له دين، وكما لا يقوم الجسد إلا بالنفس الحيّة، فكذلك لا يقوم الدّين إلا بالنيّة الصادقة. ولا تثبت النيّة الصادقة إلا بالعقل..

إلى أن قال: يا هشام ما قُسّمَ بين العباد أفضل من العقل، نوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وما بعث الله نبيّاً إلاّ عاقلاً حتّى يكون

عقله أفضل من جميع جهد المجتهدين، وما أدّى العبد فريضة من فرائض الله حتّى عقل عنه..

إلى أن قال: يا هشام إيّاك ومخالطة الناس والإنس بهم إلا أن تجد منهم عاقلاً مأموناً، فأنس به واهرب به من سائرهم كهربك من السباع الضارية.

جنود العقل وجنود الجهل

يا هشام: اعرف العقل وجنده والجهل وجنده تكن من المهتدين، قال: هشام فقلت: لا نعرف إلاّ ما عرّفتنا. فقال: يا هشام: إنّ الله خلق العقل وهو أوّل خلق خلقه الله من الروحانيّين عن يمين العرش من نوره. فقال له: أدبر فأدبر. ثمّ قال له: أقبل فأقبل فقال الله عزّ وجلّ: خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقي، ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج الظلماني. فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فلم يقبل. فقال: استكبرت؟ فلعنه، ثمّ جعل للعقل والجهل خمسة وسبعين جنداً، فلمّا رأى الجهل ما كرّم الله به العقل وما أعطاه أضمر له العداوة. وقال الجهل: يا ربّ هذا خلق مثلي خلقته وكرّمته وقوّيته، وأنا ضدّه ولا قوّة لي به، أعطني من الجند مثل ما أعطيته، فقال تبارك وتعالى: نعم فإن عصيتني بعد ذلك أخرجتك وجندك من جواري ومن رحمتي. فقال: قد رضيت، فأعطاه الله خمسة وسبعين جنداً، فكان ممّا أعطي العقل والجهل من الخمسة وسبعين جنداً: الخير وهو وزير العقل، والشرّ وهو وزير الجهل، والإيمان والكفر، والتصديق والتكذيب، والإخلاص والنفاق، والرّجاء والقنوط، والعدل والجور، والرضى والسخط، والشكر والكفران، واليأس والطمع، والتوكّل والحرص، والرأفة والغلظة، والعلم والجهل، والعفة والتهتّك، والزهد والرغبة، والرتق والخرق، والرهبة والجرأة، والتواضع والكبر، .. إلى أن قال.. يا هشام: لا تجتمع هذه الخصال إلاّ لنبيّ أو وصيّ نبيّ أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، وأمّا سائر ذلك من المؤمنين فإنّ أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود من أجناد العقل حتّى يستكمل العقل ويتخلّص من جنود الجهل، فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الأنبياء والأوصياء. وفقنا الله

وإيّاكم لطاعته»[٣٧].

العلم في بصائر الوحي

لمعرفة حقيقة العلم الفطري، الذي هو مباين عن العلم بالمعنى الاصطلاحي، لابد في البدء من معرفة الطريق الموصل إليه، فهل هو البرهنة والاستدلال أم هو الحضور والوجدان؟.

أول مفارقة بين الأمرين، هي أن البرهنة بالنظر الموضوعي محاولة التعرف على شيء في مرحلة الإثبات، وهو أمر دائر بين نفيه وإثباته في مرحلة التحقق والثبوت، فالبرهان لا يخرج عن كونه آلة طريقية، تتجلى حجيتها في نفس طريقتها بعيداً عن متعلق البرهان، وبهذا المعنى لا يمكن الاعتماد عليه كطريق لمعرفة حقيقة العلم، وذلك لأن البرهان هو فرع معرفة العلم، و إلا خرج البرهان من كونه طريقاً علمياً، ولا يثبت في مقام البرهنة والاستدلال، إلا ما هو علم، أما الجهل فلا يكون طريقاً لمعرفة العلم، وبالتالي لا بد أن يكون العلم متحققاً وثابتاً، ومتقدماً رتبة على البرهان، و إلا دار الأمر.

هذا بالإضافة إلى أن أي محاولة للبرهنة والاستدلال على العلم، تخرجه عن كونه علماً، فيصبح حينها معلومة وهذا خلف، أو ينتهي الأمر إلى التسلسل لحاجة كل علم إلى علم آخر، فتبين أن قانون البرهنة بعيد عن معرفة العلم، وهذا أول خطأ وقع فيه علماء الفلسفة عندما حاولوا البرهنة على العلم.

«كما أنّ العقل هو الحجّة بالذات، والمعرّف بنفسه لنفسه ولغيره، وهو الدّالّ بالدليل عليه، الحجّة والمعرّف بالذات على ما يحكم به ويظهره، وكذلك العلم الحقيقيّ هو المعرّف، والحجّة بذاته لذاته، وبرهان بنفسه إلى نفسه، وهو البرهان بالذات لمعلوماته، فالبراهين الإلهية كلّها ذاتيّة لا تُعرف إلاّ بنفسها، وذلك في مقابل البراهين البشريّة، فإنّ البرهان عندهم هو المركّب من المقدّمات اليقينيّة، وظاهر أنّ اليقين ليس بعلم بالذات فإنّ الصورة النفسيّة ـ ولو فرض

(٣٧) الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب، أصول الكافي: ج١، ص١٣، ح١٢.

مطابقتها للواقع - ليست حيث ذاتها الكشف، بل إنّها طريق للمماثلة، فليست هي برهاناً وحجّة بالذات، ولا يجوز الاتّكال عليها عقلاً لعدم ممتازيّة المطابق منه للواقع عن المخالف له».

أما الطريقة الثانية وهي الحضور والوجدان، ومعرفة الشيء بنفسه، ففيها تنعدم المسافة الموصلة لمعرفة الشيء، لأنه ثابت ومتحقق بنفسه، وليس هناك أقرب من حضور الشيء للشيء، فالعلم كاشف لنفسه وكاشف لغيره.

فينحصر الطريق إلى ذلك في التذكر والتنبه لواقع العلم الذي تمتلكه بتمليك الله الذي هو مالكه، ولا يعد التذكر حالة من البرهنة والاستدلال، فهو لا يعدو أن يكون تنبهاً لمعرفة الشعور بالمشعور، والعلم بالمعلوم، وهذه المعرفة لا تتعدى إثبات وجود الشيء، وإخراجه من حيز العدم، لا معرفة كنهه وحقيقته، وأي محاولة لمعرفة ذلك فهو استغراق في الجهل، لأن العلم يتقدس عن المعلومية، أما وصفنا العلم بالنور، كما عبرت به الآيات والروايات، فهو حالة تشبيهية لتقريب المعنى إلى الأذهان، فبما أن النور نكشف به الظلام ونبصر به الطريق، فالعلم ينكشف به الضلال، ويكون بصائر لمعرفة سنن الحياة، فأقصى ما يمكن لوصف العلم أنه حقيقة موجودة، بسيطة نورانية تكشف نفسها بنفسها وتكشف غيرها، وما على الإنسان إلا إيجاد هذه الحقيقة في نفسه.

ومن آيات هذا العلم، كونه لا يعلم إلا بنفسه لا بشيء آخر، و إلا انتهى الأمر إلى التسلسل كما هو واضح، وأول ما يعرفه الإنسان الواجد للعلم، أنه حقيقة خارجة عن حقيقة الإنسان، بل هي فضل وعطاء إلهي، تفضل به على العباد ليستضيئوا به؛ ودليل خروجه عن ذات الإنسان وإرادته، آية القبض والبسط، فيبسطه الله على روح الإنسان فيعلم، ويرى، ويشعر، ويقبضه فيجهل، وينسى، كالنوم، والسكر، قال تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٣٨].

(٣٨) سورة الأنعام، آية/١٢٢.

وأمّا «العلم الّذي عليه أساس القرآن، هو العلم الحقيقي الّذي لا يُعرف أيضاً ولا يُوصف، ويمتنع أن يُعرف إلا بنفسه، لأنّ كلّ شيء يعرف بالعلم، فالعلم لا يُعرف إلاّ بنفسه، والعقل الّذي هو حجّة معصوم بالذات من الله تعالى، حجّة على العلم الحقيقي، لأنّه حجّة بذاته على ذاته، ومعرّف نفسه لنفسه، وحيث نفسه الكشف، فيظهر نفسه وغيره فهو الحجّة بالذات، والدليل بالذات على العلم، لأن ذاته العلم وقوامه وحقيقته العقل، فحسن الأفعال وقبحها ليس حيث ذاتها المظهريّة والكاشفيّة، فالكاشف عن ذلك هو العلم الحقيقيّ، وهو الكاشف لنفسه حيث إنه لا يعرف بغيره ولا يفهم ولا يدرك ولا يتصوّر، يتحيّر الإنسان مع وجدانه إياه به، وعرفانه إيّاه به، وهو كماله».

مميزات عامة للعلم

١- العلم بالمعنى الحقيقي لا يدرك إلا بالعلم نفسه، فهو كاشف لنفسه بنفسه، بخلاف العلم بالمعنى الاصطلاحي، الذي هو مفهوم تصوري، وكل أمر تصوري هو معلومة وليس علماً «فالحضور والحصول والتصوّر والتصديق ممّا ينكشف فليس هو العلم بل العلم غيره، وهذا العلم من وجده يعرّفه بأنّه لا يُعرف ولا يُوصف بالبيان، وأنّ تعريفه وتوصيفه إلحاد وضلال، فمن عرفه بغيره ما عرفه، بل لا يُعرّف إلاّ بنفسه، فإنّه حيث ذاته العلوّ والقدس عن المفهوميّة والمدركيّة والمعلوميّة والمعقوليّة».

٢- العلم بالمعنى الحقيقي خارج عن ذواتنا، وعن ذوات الأشياء، وإنما هو نور مخلوق وعطاء إلهي، بخلاف العلم الاصطلاحي، الذي هو مرتبة من مراتب النفس.

٣- العلم الحقيقي هو كشف تام للخارج، ولا يتوقف حصوله على توسط المفاهيم والصور الذهنية، التي لا تعبر إلا عن صور الخارج لا تحققه العيني، ومن هنا يمكننا الإيمان بالموجودات والعلم بها بعيداً عن المثالية التشكيكية.

٤- الصور والمفاهيم الكلية والعناوين الاعتبارية، هي حقائق

منتزعة من واقع علمنا بالأشياء الخارجية، فهي متأخرة رتبة عن علمنا بالموجود.

٥- العلم الحقيقي لا يختلف باختلاف المعلوم، إنما هو نور واحد يكشف كل المعلومات في عرض واحد، بخلاف العلم الاصطلاحي الذي يتعدد بتعدد المعلوم، فهو تابع لصورة الشيء في الذهن فيتعدد بتعدد الأشياء، ولا تمايز بين العلم والمعلومة.

٦- حجية العلم الاصطلاحي ليست ذاتية لأن هذه الأحكام اليقينية ليست كشفاً تاماً للواقع، لوجود احتمال المخالفة، وإن اشترط فيها المطابقة في مرحلة الثبوت والتحقق، إلا أنه لا يمكن اشتراط ذلك في مرحلة الإثبات، فهي بالتالي ليست حجة ذاتية بخلاف العلم الذي في حالة تحققه لا يحتمل الخلاف.

٧- العلم الحقيقي مخالف للقطع بالمعنى المنطقي الدائر بين إصابة الواقع اتفاقاً، وبين الجهل المركب، بخلاف العلم والعقل حيث ذاتهم طرد الريب وبعث السكينة، والقطع حيث ذاته الجهل بالخلاف قد يكون اتباعاً للهوى وطبعاً على القلب، وإن كان القطع حجة فهي ليست ذاتية، وإنما عقلائية إذا حدث عن طريق عقلائي.

٨- البديهيات العقلية «الأوليات، المشاهدات، التجريبيات، المتواترات، الحدسيات، الفطريات» ليست هي العقل، وإنما أمور مظلمة بذاتها معقولة بالعقل مكشوفة بنور العلم.

٩- بما أن العلم الحقيقي كشف تام للواقع، فتكون الألفاظ والمسميات هي إشارة إلى حقيقة خارجية، وليست الصور والمفاهيم الذهنية، بخلاف العلم الاصطلاحي الذي يعتبر الواقع العيني مجهولاً غاية الجهالة، ولا يمكن إدراكه إلا بتصوره فتكون الألفاظ إشارة إلى المفاهيم الذهنية «لأن الوضع بزعمهم لا بد له من تصور الألفاظ.. وهذا المتصور هو المعنى حقيقة، فلو كان المتصور حيث وجود الشيء يكون المعنى وجهاً من وجوهه لامتناع تصور حقيقة الوجود، ولو كان المتصور من سنخ الماهيات يكون المفهوم عين الماهية الخارجية لعدم النظر إلى وجوده العقلي في وضع اللفظ..وبهذه الجهة الألفاظ موضوعة

عندهم في المعاني والمفاهيم المتصورة ومستعملة فيها حتى في الأعلام الشخصية» ومن هنا لو كانت الأسماء والألفاظ مثل «القدرة، العلم، الحياء، السمع، البصر، الوجود»، موضوعة للمفاهيم الكلية الذهنية وليست الحقائق الخارجية لكان اشتراكها معنوياً بيننا وبين الله، وليس هنالك اختلاف إلا في المصاديق، في حين أنه لا جامع بيننا وبين الخالق حتى يكون المعنى واحداً، وسوف نفصل هذا الأمر في مبحث الوجود.

١٠- فإذا عرفت أن العلم حيث ذاته المظهرية، والكاشفية، وأنه لا يعرف ولا يوصف إلا بنفسه، فبه يوصف الموصوف، يكون عجزنا عن معرفته إلا بنفسه، آية ودليلاً على عجزنا عن معرفة الله إلا بالله، فإذا كان العلم وهو مخلوق من مخلوقات الله، عجز البشر عن معرفته إلا به، فما بال الخالق «فلا إله إلاّ هو أضاء بنوره كلّ ظلام وأظلم بظلمته كلّ نور»[٣٩]، وكما في الدّعاء: «إلهي أنت الّذي لم تجعل للعقل طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك» فكل متصوّر ومتعقّل فهو غير الله تعالى، كما جاء في الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام «كل ما تصورتموه في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم».

١١- معارف القرآن لا تدرك إلا بنور العلم، وبما أن العلم عطاء إلهي فهو موقوف على التقوى، والتزكية، والإخلاص، والتضرع، وإظهار العجز لله.. قال تعالى: ﴿الم ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[٤٠]. وقال تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٤١]. القرآن نور وهدى للمتقين، وعلم للذين زكوا أنفسهم، فالتزكية شرط في العلم الحقيقي، ومن هنا لم تكن مشكلة المعرفة مشكلة عقلية، حتى ننظم للعقل قوالب منطقية يسير العقل وفق خطاها، وإنما مشكلة نفسية، وليس هنالك سبب للخطأ سوى الهوى وحب النفس والكبر وغيرها من عقد الضلال، فكلما زكّى الإنسان نفسه و تنور بنور الوحي كلما زاده الله بسطة في العلم، ونوراً من الهدى، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ

(٣٩) نهج البلاغة: خطبة ١٨٢ ـ القسم ١٣.
(٤٠) سورة البقرة، آية/١-٢.
(٤١) سورة آل عمران، آية/١٦٤.

تَقْوَاهُمْ ﴾[٤٢]، وكذلك حذر القرآن من الهوى وأتباع النفس، قال تعالى: ﴿ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ ﴾[٤٣]، وقال تعالى: ﴿ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ ﴾[٤٤]، بخلاف العلم بالمعنى الاصطلاحي الذي هو موقوف على مجرد التصور وانتزاع المفاهيم الكلية، وسوف نناقش هذا الأمر لاحقاً.

١٢- العلم والوحي نوران معصومان من مشكاة واحدة، لا يفترض بينهما مجرد التعارض، والعلاقة بينهما التذكير والإثارة من الوحي، والتصديق والفقه، وإيجاد مصاديق من العقل، كما مر في رواية الإمام الكاظم عليه السلام «يا هشام: إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول».

خطوات على هدى الوحي

أحببت إيراد مجموعة من كلمات سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد المدرسي (دام ظله)، في العلم والعقل، التي تبين نظرته ومنهجيته المعرفية في هذا الإطار، وهي كلمات قصدت التأصيل لبناء معرفي جديد وفقاً لمعيارية العقل المستبصر ببصائر الوحي، ليكون مرتكزاً للتوفيق بين منهجية الوحي والعقل فيكون بذلك معياره الذي يلج به في عالم المعرفة يقول سماحته (دام ظله) في ذلك: «بعد أن يجد الإنسان موضع قدم ثابت يستقيم عليه وهو تذكرة العقل، يشرع في بناء صرح معرفته على أسس رصينة متماسكة متوازنة».

وقد تحدث سماحة السيد كثيراً عن ملامح مرتكزاته الفكرية، في كثير من كتبه مثل: (الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده (تسعة أجزاء)، مبادئ الحكمة، وعشرات الكتب المتفرقة في شتى مجالات الفكر والثقافة.

(٤٢) سورة محمد، آية/ ٤٧.

(٤٣) سورة البقرة، آية/٨٧.

(٤٤) سورة النجم، آية/٢٣.

يقول سماحة السيد: «إن الكشف الذاتي الذي يملكه العقل، نابع من أن كل شيء ظاهر بسببه، فكل ما هو منكشف للبشر وظاهر له آية من آيات وجوده، ومن هنا كان على الإنسان الغافل عن عقله أن يستثير أكبر كمية ممكنة من معارفه، ليجد أنه لم يكن يحيط بها لو لا وجود طاقة لديه، تكشف الحقائق وهي (العقل)، ولهذا فإن التوجه إلى آثار العقل وآياته هو الدليل القريب إلى حقيقته، وإذا وجده الإنسان وعرف حقيقته وميزه عن الجهل، وفرق بين أحكامه الصائبة وخيالات النفس، وأخيراً إذا استيقظ العقل داخل الذات بالتذكر به والتوجه إليه، استطاع الإنسان أن يسكن إلى نفسه ويثق بفكره، ويهتدي إلى سبيل كل علم وكل خير.

ويتلخص هذا المنهج الإسلامي الفريد... في ثلاثة نقاط:

١- التذكرة بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث.

٢- التذكرة بأن معرفة العقل لن تكون إلا بالعقل ذاته، أو آياته، بآثاره وذلك لمقارنة حالتي وجوده وعدمه ببعضهما.

٣- التذكرة بأن وجدان العقل، هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتمييزها عن الباطل، ومن هنا نجد النصوص الإسلامية تتضافر بالتذكرة إلى العقل في محاولة لإيقاظه داخل النفس ووجدان الحقائق به».

ويقول: «إذا كان لكل باحث منهج للبحث ثم أسلوب للعرض نابعان من نظرته الخاصة إلى العقل والمعرفة فإن منهج القرآن وأسلوبه نابعان أيضاً من نظرته إلى العقل والمعرفة الآتية، فلا منهج أفضل من التوجه الذاتي، ولا أسلوب أفضل من التوجيه الذاتي فالتذكر والتذكير هما السبيلان المفضلان في حقل العقل والمعرفة»(٤٥).

ويقول: «يختلف العقل و العلم عن القطع، حيث إن الثاني ليس سوى دفع الاحتمالات حتى لا يبقى إلا واحد منها، بينما العلم كشف الحقيقة للنفس حتى تطمئن إليها!.وحجية العلم ذاتية، بينما حجية

(٤٥) بحوث حول القرآن الحكيم ص٩٩.

القطع ليست ذاتية، فإذا كان عن طريق عقلائي لم يردع الشرع عنه أخذنا به، و إلا فلا..

والعقل قد يغط في سبات، وعلاجه إيقاظه بإثارته، وقد ينكسف شعاعه بسحب الهوى، فلا بدّ من ردع النفس عن اتباع الهوى وشحذ عزيمتها لمواجهة الأهواء..وقد تختلط وساوس الشيطان، وهواجس النفس وتسوّلاتها، بالعقل وأحكامه، فلا بدّ من تجلية العقل بالتذكرة بها، وبيان شواهده، وجنوده، وصفات الذين يتحلون به، وكذلك بيان الجهل، وشواهده، وجنوده، وصفات المبتلين به... وصفوة القول تتلخص في أمور:

١- إن القطع الذي اعتبره البعض حجة ذاتية ليس كذلك، إنما هو قد يكون طريقاً عقلائياً، وإنه ردعت عن بعض مفرداته الشريعة الغراء، كقطع القطاع، والقطع الذي مصدره القياسات الباطلة أو الجفر والرمل وسائر المصادر غير المعترف بها عند العقلاء، وهذا رأي كبار فقهائنا (قدس سرهم).

٢- وإن العقل يستقل بمعرفة الحسن والقبح، ولكنه بحاجة إلى الوحي، لتزكية النفس، وتنمية الإرادة فيها، وتجلية العقل وإثارة دفائنه.

٣- إن الوحي بين لنا كل مانحتاجه من الأحكام في صيغة أصول، وهي الأحكام العقلية التي يجمع العقلاء على قواعدها العامة.

٤- وظيفة العقل التعرف على الوحي، وفهمه، ومعرفة حملته، ومعرفة كيفية تطبيقه على الحقائق الفرعية، بكلمة: العقل والوحي شعاعان لمصباح واحد وبدون تكاملهما، لا يتكامل البشر، لذلك لا يجوز القياس في الدين، ولا الاستغناء عن النصوص».

ويقول: «تورط الفلاسفة حين زعموا أن العقل هو البديهيات أو ما يسمى اليوم بالأحكام المسبقة، أو هي الصور المنعكسة من الأشياء في صقع الذهن البشرى، ولم يسألوا أنفسهم كيف يتم علمنا بهذه البديهيات أو بتلك الصور.

ولأن الصور قد تكون حقائق، وقد تكون إفرازات لحالات نفسية أو عصبية أو ما أشبه، والتي نسميها (الأوهام)، فقد وقعوا في إشكالية كبيرة لم تنفعهم محاولاتهم العديدة للخروج منها، تلك الإشكالية هي: ما الفرق بين الصور المنبعثة من الحقائق الخارجية وتلك الصور المختلقة من الحالات النفسية ودون أن يكون لها أي رصيد من الخارج؟.

وأعظم ما في بحوثنا هذه اكتشاف وسيلة للتفريق بين الحقائق التي تنعكس علينا وبين الأوهام التي تتزاحم عادة على أفئدتنا، وإذا كنا قد وعينا البصائر التي سبقت فإننا نبلغ هذا الهدف بسهولة ونحل تلك الإشكالية، كيف ذلك؟، بالطرق التي ذكرنا بها الإسلام سوف نكتشف العقل... ونزداد وعياً به..وبإمداداته... وصفاته وصفات من تحلى به، وهنالك يكون من السهل معرفة أضداده من الجهل والهوى».

«ويبدو أن هذا الكشف الوجداني، والشهود الفطري، والتجربة الذاتية في التعرف على العقل، ومدى تطابق الشريعة معه، أبلغ حجة مما ساقه البعض دليلاً على ذلك ... لماذا؟:

أولاً: لأن ذلك الدليل يعود بالتالي إلى الوجدان، فلماذا لا نقصر الدرب ونستدل بالوجدان منذ البداية.

ثانياً: لأن حجتنا القائمة على أساس فضّ العقل ذاته بذاته، تهدينا إلى سُبل كشف الحقائق التفصيلية أيضاً، لأنها -أساساً- تعتمد على معرفة هذه الحقائق والاستدلال بتلك المعرفة على وجود نور العقل».

ويقول:«منهج الإسلام الذي ينهى عن القياس بشدة بالغة، ويحدد السبيل الوحيد لمعرفة الدين وهو الوحي وأهل بيته، والفقهاء الملتزمون بهذا المنهج، ومنهج الفلسفة واعتماده على المناهج المنطقية التي تزعم أنها تعتمد على العقل كوسيلة لفهم الحقائق، وهذه المناهج يرفضها الفقهاء عادة في الفقه، ولكنهم في علم الكلام وربما في الأصول يأخذون ببعضها لمجرد ردّ الشبهات الآتية من أصحابها على

مناهج الدين رداً قائما على أسسهم، وبتعبير آخر استخدام سلاحهم ضدهم.

ويبدو لي أن الحلقة المفقودة في هذا الوسط تتمثل في معرفة العقل، فاشتباه البعض في معناه جعله يخلط بين ما يسميه الحكماء والمتكلمون بالعقل والمناهج العقلية.وبين ما جاء في القرآن الكريم - فوقع في تناقض عظيم - فإذا كان العقل هو ما يقصده الفلاسفة فلماذا لا يجوز القياس في الدين؟ أو ليس العقل رسولاً باطناً، وشرعاً إلهياً في داخل الإنسان؟ أليس الشرع أساساً قائماً على أساس العقل؟فلماذا النهي عن الالتزام به؟كلا..العقل في الكتاب والسنة ليس هو الذي يزعمه الفلاسفة، وإذا ثبت الفرق فإن الإسلام نهى عن مناهج الفلاسفة التي يسمونها بالعقل، وهي ضلالة، بينما أمر بالعقل الحق الذي هو نور الله وشرعه ورسوله الداخلي».

«ومن بين الحقائق التي سوف تتكشف أمامنا بالنظر في العقل من خلال آياته هو حقيقة الموهبة في العقل التي نعرف بها أن ضوء العقل لم يكن لدينا ثم فجأة وبدون أي نوع من الاكتساب الذاتي حصلنا عليها، ونفقده حيناً ولا نزال نصبو إليه. فترانا نريد أن نتذكر شيئاً فننساه ونريد أن نعرف شيئاً وقد يكون شيئاً بسيطاً فنجهله، هناك نعلم أن تدبير العقل بيد غيرنا وهو الله سبحانه.

لو كانت موهبة العقل من ذات أنفسنا إذاً ما فقدناها لحظة، فهل يفقد الشيء ذاته؟ولم يكن محدوداً أبداً إذ المحدود نوع من الفقد الذاتي، ولما عصت علينا حينما أردناها، أفتعصي الذات على الذات؟.

إن ذات الأدلة التي اهتدينا بها إلى ذاتية العدم فينا، وبالتالي عرفنا أن الوجود لا يعدو أن يكون نوراً عارضاً على الأشياء، ولا يعدو أن يكون هبةً من خالقه، أقول إن ذات الأدلة تأتي هنا لتهدينا مرة أخرى إلى أن العقل أيضاً موهبة بما فينا من قدر خاص منه، وأنه لا يخضع تماماً لإرادتنا رغم أنه يخضع نوعاً ما لها.

وحين جهل البشر حقيقة الموهبة في العقل راح يتطرف يمنة وشمالاً، ففريق حسب العقل من ذات الإنسان: فلم يتصور نفساً

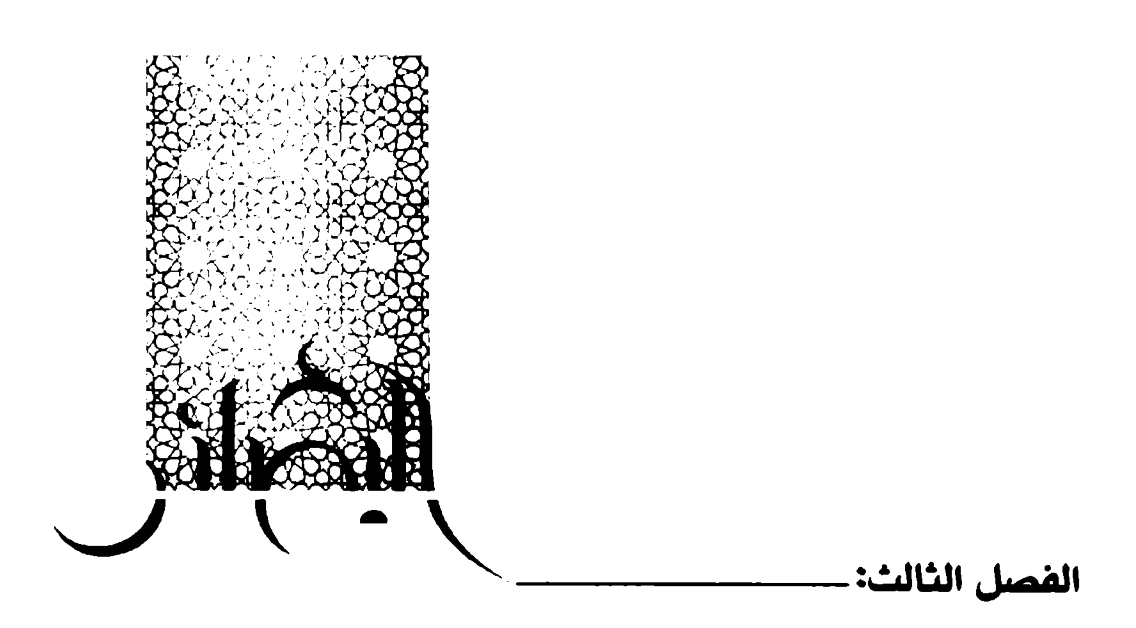
جاهلة وأخرى عاقلة، بل العقل والعلم من ذات النفس «التي سماها: روحاً علوية مقدسة عن كل نقص»، وقال هذا الفريق أن النفس البشرية تتطور بصورة آلية حتى تكتمل ولا تجهل شيئاً، ومنهم من قال إن النفس كانت تعرف كل الحقائق فنسيتها ثم تتذكر أيضاً.

وفريق زعم أن العقل مجرد عارض على الإنسان الذي يملك فقط أداة استقباله، فالعلم مجرد تجارب، والتجارب أحاسيس، وهي أمور مادية صرفة فلم يتصور الفريق الثاني نفساً تملك رصيداً داخلياً يفترق عن الحيوان، ويبني به حضارة سامية.

وهؤلاء الحسيون أنكروا وجود مقاييس ثابتة يملكها البشر بعيداً عن التجربة، ليقيسوا بها تجاربهم فيميز الصحيح منها عن الخطأ»[٤٦].

ثم يقول سماحته: وبين هذين الموقفين المتطرفين كان موقف القرآن الكريم الذي قال: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى ﴾[٤٧]. وقال: ﴿ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّين ﴾[٤٨]، وقال: ﴿ إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾[٤٩]. أن الهداية التي هي وصول أكبر الحقائق الكونية وأوضحها لا تتحقق بغير الله، عز وجل فإن غيرها أحرى أن لا تكون سوى نعمة من الله العزيز.

(٤٦) بحوث في القرآن الحكيم ص١١٣.
(٤٧) سورة الضحى، آية/٧.
(٤٨) سورة الأنعام، آية/٧٧.
(٤٩) سورة القصص، آية/٦٥.



الفصل الثالث:

علم المنطق بين
خطأ المنهج... ومعالجة الخطأ

الفلسفة الواقعية ومعالجة الأخطاء

بعد أن حُسم الجدل المعرفي لصالح الفكر الواقعي في قبال السفسطائي والفكر المثالي، الذي لم يعترف بحقائق الأشياء، تبلور الخلاف عند الواقعيين في مدى معرفتنا بالواقع الخارجي وكيفيته، مما أفرز مناهج متباينة، فمدارس تؤمن بعضها بالمعرفة الكاملة للواقع، ومدارس نسبية ذاتية تؤمن بجزء من المعرفة، أو نسبية تطورية لا تعترف بأي شكل من أشكال الثبات للمعرفة، وإنما الحقيقة مشوبة بالباطل، مما يخلق حالة من التناقض يؤدي إلى فرز حركة ديالكتيكة، ومدارس آمنت بالحس والتجربة كأداة حصرية للمعرفة ولا تؤمن بأي شيء خارج عن إطار الحس والتجربة من الغيبيات وما وراء الطبيعة، ومدارس عقلية جعلت العقل هو الشرط الوحيد للمعرفة، فحتى الحس لا يكون أداة للمعرفة إلا بالعقل المميز بين الحس الصادق والكاذب، وبين هذه الأطر تداخل، صيغت منه مجموعة من النظريات كلها تهدف إلى خلق آليات للمساهمة في كشف الواقع والتعرف عليه.

وبعيداً عن الأداة التي نتعرف بها على الواقع، فقد اصطدم الفكر الواقعي بمعضلة أخرى وهي كيفية تجنب الخطأ؟، فأصبح هذا السؤال هو الهاجس الذي يؤرق الفيلسوف في عملية تفكيره أو في كيفية إيجاد ضابط ومعيار لمحاكمة الأفكار الأخرى، فأصبح هذا التحدي هو الماثل أمام البشر من أول يوم بدأ فيه التفكير.

وللإجابة عن هذا التساؤل وجد علم المنطق ليصحح الذهن ويمنعه من الوقوع في الخطأ. إذ «للمنطق وظيفتان أساسيتان:

الأولى: تبيان القوانين التي ينبغي على العقل أن يعمل بهديها لتمييز صحيح الفكر من فاسده.

الثانية: أن يكشف الخطأ في التفكير وأنواعه وأسبابه»[١].

وبهذا كان علم المنطق من إبداعات الفلسفة الواقعية التي حاولت إثبات الواقع في قبال التشكيكات التي كان يثيرها السفسطائيون، مما كشف عن أخطاء منهجية في عملية التفكير جعلتهم يتنكرون للواقع، ومن هنا كان علم المنطق استجابة لحل إشكالات أفرزها التباين الفكري بين الطرفين.

وبقدر ما نوافق الواقعين في الإيمان بالواقع نخالفهم في كيفية إثبات الواقع وبأية نظرة معرفية نتعامل معه. ومن أجل هذا التباين في النظرة الواقعية لا يمكن افتراض إشكالات وأخطاء منهجية محددة إذ إنها تتباين بتباين تلك الرؤى، ولذا من الخطأ أن نعتبر أن المنطق هو آلة واحدة ذات صفات محددة يمكن استخدامها في كل المجالات الفكرية.

المنطق الأرسطي

أول تجربة متكاملة سجلها لنا التاريخ لحل معضلة الخطأ وكيفية علاجها، هي محاولة أرسطو في إرساء قواعد للتفكير تكون بمثابة آلة قانونية تمنع الذهن من الخطأ.

فإن «أرسطو هو في الواقع أول من تنبه أن للكلام صوراً وأشكالاً خاصة، وتوسع في البحوث المنطقية، فمين طرق التفكير الصحيح ومقوماته من قياس واستقراء، وفتح الباب واسعاً للبحث في نظرية المعرفة، مما جعل فيلسوفاً مثل كانط يرى أن علم المنطق ولد كاملاً ومنتهياً منذ أرسطو»[٢].

---

(١) فضل الله، الدكتور مهدي، مدخل إلى علم المنطق، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١١.

فمن إبداعات المدرسة اليونانية كان المنطق الأرسطي الذي هيمن على فكر الإنسان أكثر من ٢٤٠٠ سنة، ولم يكن المنطق الأرسطي حكراً لأصحاب الفلسفات البشرية، بل تبناه أصحاب الديانات جاعلين منه قاعدة رصينة في تفكيرهم الديني ومعياراً لقراءة نصوصهم، وكان للمسلمين الحظ الأوفر في تبني هذا المنطق وشرحه والدفاع عنه.

«ولا ريب في أن المنطق القديم، قد وجد أنصاراً وأتباعاً، تعصبوا له، وأفنوا أعمارهم فيه، ابتكاراً، وتأليفاً، وشرحاً، ودفاعاً، ونقضاً، كما ظنوا أنه العلم الذي لا علم قبله، ولا علم بعده، لأنه في رأيهم معيار الحقائق كلها، وميزان العلوم بأجمعها، ولم يكن هؤلاء يتخيلون مجرد تخيل، أن هذا المنطق القياسي لن يكون علم العلوم، بل إنه سيصبح مرحلة تاريخية كله أو معظمه»[٣].

فأصبح المنطق الأرسطي هو الوحيد عند كل البشر، لا فرق بين غربي أو شرقي، حتى قيام الثورة في أوروبا، فكان ميلاد منطق جديد لمواجهة التحديات الراهنة التي خلقتها تموجات النهضة في أوروبا، فكان منطق ديكارت إيذاناً بمرحلة جديدة للتفكير في المنطق.

فقد «أصدر ديكارت (١٥٩٦م/١٦٥٠م) رائد الفلسفة الحديثة مؤلفه المشهور (مقال عن المنهج)، ليكشف عن ثورة مماثلة في ميدان الفلسفة، وليجدد شباب الفكر الفلسفي، بعد العقم المذهبي الذي أصاب الفلسفة في العصور الوسطى»[٤].

وقد حقق ديكارت فيما حقق أنه كسر حاجز المنطق الأرسطي، فانطلقت العقول في إبداع مناهج جديدة، فبدأت بوادر المنطق الديالكتيكي عند هيجل، ثم بلوره ماركس في صورته النهائية، إلى غيرها من التصورات المتعددة التي كانت تحاول جاهدة حل هذه المشكلة، مما أفرز أشكالاً متعددة للمنطق، كالمنطق المادي، والمنطق التطبيقي، والرياضي، والوجودي، والمنطق النفساني، والبرجماتي، والسوسيولوجي، والبيولوجي، وغيرها.

---

(٣) محمد العبد، الدكتور عبد اللطيف، التفكير المنطقي.
(٤) محمد علي، د. ماهر عبد القادر، المنطق الاستقرائي ص ١١.

هل للإسلام منطق؟

إذا عرّفنا المنطق بالآلة التي تمنع من الوقوع في الخطأ، يكون المنطق بذلك لازماً ذاتياً للمعرفة، بمعنى متى ما وجدت معرفة كان المنطق بصحبتها، فهل يمكن أن نفترض بهذا المعنى أن للإسلام منطقاً؟.

من الأخطاء الفادحة التي ارتكبت في حق الفكر الإسلامي هو التصور المبتور، والرؤية القاصرة، التي أوهمت أن الإسلام أحكام قانونية ونظم عبادية، أما العلم والمعرفة والحكمة والفلسفة فهي من مختصات العقل البشري الذي يحق لـه الإبداع فيها، في حين أن الإسلام هو نظرة متكاملة للكون وللحياة، فقد وضع نظاماً وسنناً اجتماعية وسياسية واقتصادية وحضارية، بل تبنى نظرية متكاملة في المعرفة، فهل هذه النظرية المعرفية للإسلام يمكن أن تكون من غير منطق؟!.

لم تكن هناك بلورة واضحة من علماء الإسلام، يبينون فيها ركائز المنطق الإسلامي، ولم نجد فيما كتب كتاباً اختص بالمنطق الإسلامي، برؤية القرآن والسنة، في حين أننا نجد كل من غنون بعنوان المنطق الإسلامي، في أي كتاب للمنطق، إنما يقصد منطق علماء العصر الإسلامي، من أمثال ابن سينا، والفارابي وابن رشد وغيرهم، الذين شرحوا المنطق الأرسطي، فلم يختصوا بمنطق خاص يمكن نسبته إلى الإسلام مئة بالمئة.

ولذا لم تكن محاولة الدكتور سامي النشار موفقة بدرجة يمكن نسبة اكتشاف المنطق الإسلامي لـه، فقد حاول إثبات منهج خاص للمسلمين، من خلال قراءة متعددة لكتب الأصول، وعلم الكلام، لاستخلاص رؤية تمثل إبداع علماء الإسلام، في تشكيل قواعد جديدة للتفكير، لم توجد في المنطق الأرسطي كما يقول: «بدأت البحث في التراث المنهجي للعالم الإسلامي، وحاولت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل إلى المنهج، لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام، وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام. بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين

وغيرهم من مفكرين مسلمين، وقد توصلت خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحياناً، وخلال كتابات يعوزها التحليل والتركيب في الكتب العربية القديمة أحياناً أخرى، إلى إقامة المنهج الإسلامي كمنهج علمي ثابت. وقد أيقنت أنني أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوروبي فيما بعد اكتشاف المنهج التجريبي في العالم الإسلامي في أكمل صورة»[٥].

وهذه المحاولة لا يمكن حسبانها محاولة كافية رغم مجهوده الجبار لإثبات هذا المنهج، فهي لا تتعدى كونها قراءة في التراث الفكري الإسلامي الذي لا يجوز نسبته للقرآن والسنة بشكل جزمي، وإنما هي قواعد متفرقة بين العلماء وطيات الكتب لا تشكل فيما بينها منطقاً يصح تسميته بالمنطق الإسلامي، هذا بالإضافة إلى أن هذه القواعد الجديدة بعضها نتاج قراءة المسلمين النقدية للمنطق الأرسطي، أفرزت أشكالاً جديدة للتفكير، حتى علم أصول الفقه عند المسلمين رغم أنه منهج أبدعت فيه العقلية الإسلامية، إلا أن تأثره كان واضحاً بالمنطق الأرسطي في كثير من أبوابه، ولا يحسب هذا مصادرة لتراث المسلمين الفكري والثقافي الذي أبدع في كثير من المناحي العلمية، فالمنطق التجريبي ومناهج التاريخ تعتبر من المناهج التي ولدت مع المسلمين، وإنما القصد وضع اليد على مواطن الخلل لكي تكتمل المسيرة.

ويقودنا هذا الأمر إلى القول: إن مشكلة الدارسين في حقل المنطق، لا يروقهم أي شكل للمنطق، إلا تلك الكيفية المبنية على هيكلية قانونية، وخطوات رياضية، يتبعها العقل، في حين أن هذه الهيكلية قد تكون مجرد مفردة في المنطق الإسلامي، لما يتميز به من صيغة معرفية تختلف عن بقية الأطر، فجعلته يحتفظ بكيفية خاصة للمنطق، فمثلاً عندما يعتبر الإسلام أن الهوى، وحب النفس، والأنانية، والحسد، وغيرها من الصفات السلبية، هي الحاجز الحقيقي بين العقل وبين المعرفة، فليس أمام طالب الحقيقة إلا أن يزكي نفسه، قال تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٦] فمثل هذا الخطاب المنهجي لا يروق لكثير من الباحثين في المنطق، ومن هنا لم

(٥) النشار، د. علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١١.
(٦) سورة آل عمران، آية ١٦٤.

يتجرأ علماء الإسلام على بلورة هذه النصائح والإرشادات الإسلامية في شكل يمكن تسميته بالمنطق الإسلامي، بل صرح البعض بأن ليس في الإسلام منطق، وهو مستصحب في هذا القول شكلاً محدداً للمنطق لا وجود له في الإسلام، في حين أنه ليس هناك صورة نمطية ذات بعد واحد تسمى (المنطق)، وإنما كل وسيلة تمنع الإنسان من الخطأ تندرج ضمن آليات المنطق؛ لأنه علم آلي، مما يقودنا إلى ضرورة استجلاء موضع الخطأ والاشتباه في النظرة المحدودة لعلم المنطق، ضمنها أربعة محاور أساسية يجب الاهتمام بها لمعالجة الخطأ، وهي:

أولاً: التركيز على مصدر الحق والصواب، وهو العقل، ويتأتى ذلك بالتذكرة والإثارة كما هو منهج القرآن في الدعوة الدائمة بضرورة التعقل.

ثانياً: تبيُّن مصادر الخطأ وهي النفس والهوى، ومعالجتها بالتزكية والتهذيب كما أكدت ذلك آيات القرآن.

ثالثاً: مصادر المعرفة، وهي تتعدد بتعدد أشكال المعرفة، فلا بد أن تحدد بشكل دقيق مصادر كل علم، حتى لا يقع الخلط في حقول المعرفة، ومن هنا يمكننا الاستفادة من الخبرة البشرية في كثير من المعارف والعلوم.

رابعاً: أسباب يمكننا الاصطلاح عليها بالأمور التقنية في التفكير، وهي التي تهتم بصورة الفكرة وكيفية الاستدلال والاستنتاج وتنظيم الفكر.

وبهذا التقسيم يمكننا معرفة الخطأ الفادح الذي ارتكبه علم المنطق عندما ركز على تقنية التفكير، وتجاهل بشكل أو بآخر أهم مرتكزات المنطق، وهي الثقة بالعقل وإثارته وتزكية النفس بوصفها مصدر كل خطأ، إذن عندما نتحدث عن المنطق الإسلامي فهذا لا يعني التنكر للمناهج التي تعالج تنظيم الفكر ومصادر المعرفة بشكل مطلق، وإنما نعتبرها عوامل مساعدة لمعالجة كثير من الإشكالات الفنية، فعندما يحكم الإسلام على القياس بالحرمة فهو ناظر إلى تقويم منهج، ولا يتجاهل مصادر الفكر وتنظيم عملية التفكير.

المسلمون ودواعي التراجع

كثيرة هي الهزائم النفسية التي جعلت المسلمين يتراجعون عن ركب الحضارة البشرية، وكثيرة هي الهزائم الثقافية التي جعلتهم يتأخرون في العديد من الحقول المعرفية، وما التبني المفرط للأنماط الفكرية المتعددة والبعيدة عن رؤى الإسلام إلا شكل من أشكال انتكاسات الأمة في صراعها الحضاري، «والمواجهة الحضارية تبرز من خلال مظاهر مختلفة، بيد أن نقطة واحدة تقرر مصيرها النهائي في صالح الأمة أو في صالح أعدائها. تلك هي جدارة الفكرة الحضارية بالبقاء، فبقدر ما تكون الفكرة مليئة بركائز التقدم والغلب، وبقدر ما تبعثه في الإنسان المتقمص لها من الإيمان والمعرفة، سيكون تقدم الأمة وانتصارها»[٧]. فكيف يكتب للأمة الانتصار وهي تتخلى عن أغلى ما عندها من فكر ومعرفة إلهية، بأسباب أقرب إلى الانهزامية منها إلى التبريرات العلمية.

ويمكننا هنا إيجاد عاملين لعدم تشكيل المسلمين لركائز المنطق الإسلامي:

الأول: هناك دعوى قائمة، على أن المنطق، ومعالجة أخطاء العقل، ليست من مسؤولية الأنبياء، وإنما هي من مختصات عبقرية العقل البشري، فلم يأت الخطاب الشرعي، لتعليم الناس كيف يفكرون، وإنما كان دعوة للتفكير، فيما طرحه الأنبياء من معارف جديدة، والفرق بين الأمرين كبير، ولذا وجب على البشر، تأصيل أسس تفكيرية أولاً، ثم استخدام هذه الأسس لفهم مراد الخطاب الشرعي.

وكما لم تكن كثير من العلوم، من اختصاص الدين، كالكيمياء، والفيزياء، والرياضيات، وغيرها، كذا المنطق فهو إنتاج بشري بحت، وهو المقدم على كل العلوم، ومن هنا اعتبر أصحاب هذا الرأي أن من السخف القول: (المنطق الإسلامي)، فليس للإسلام منطق خاص وإنما هو إنتاج بشري، ولذا يقول ابن حزم: «فإن قال جاهل: فهل

---

(٧) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية ص ٢٥.

تكلم أحد من السلف الصالح في هذا (أي المنطق)؟، قيل له: إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل، بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم»[٨].

وهذا المدعى قائم على مغالطة كبيرة، لأنه لا يثبت حق البشر في تأسيس علم المنطق، وكل ما يثبته هو قدرة الإنسان على التفكير، تلك القدرة هي الشرط لكل معرفة، وليس المنطق بشكله الاصطلاحي، فلا يتعدى هذا كونه نوعاً من الإيهام بأن المنطق هو بعينه الأساس الحصري للتفكير، والمقدار المسلم به هو كون الإنسان العاقل بطبعه مفكراً مميزاً بين الخير والشر، والدعوى القائمة لا تفيد إثبات أكثر من ذلك، فإن كان المنطق هو القدرة على التفكير فهو أمر فطري، وما أسسه المنطق من قضايا نحتاج إليها فهي فطرية وما ليس بفطري لا نحتاج إليه، ومن هنا لا نعترف إلا بنمط واحد للمنطق وهو القائم على الاعتراف بالعقل وقدرته على التمييز، وهذه هي نفسها من أهم ركائز المنطق الإسلامي، الذي ركز على الاعتراف بحقيقة العقل والهوى والتمييز بينهما.

بالإضافة إلى أن القرآن، دعا إلى معارف جديدة، فلو لم يكشف للبشر، كيفية إزالة تلك الحواجز، التي تحول بين العقل والمعرفة، تكون دعوته من غير محصل، بل إن تحدي القرآن في دعوته قائم على أساس استخدام الإنسان لعقله، فإذا استخدمه وزكى نفسه استطاع التعرف على معارف القرآن، ولذا لم يستخدم القرآن أسلوب الجدل كثيراً، وإنما ارتكز على الإثارة والتذكر حتى تكررت هذه العبارة (ذكر) ومشتقاتها أكثر من٣٢٠ مرة في القرآن، مما يعنى أن للإسلام أسلوبه الخاص في الحيلولة دون الخطأ.

الثاني: أن الرؤية حول المنطق، وحدوده، وشكله، تنعكس وفقاً للنظرة حول العقل، وكيفية إدراكه للحقائق، فإن كان العلم صوراً ومفاهيم ذهنية، والعقل عملية استخراج النظريات من الضروريات،

---

(٨) فضل الله، د. مهدي، مدخل إلى علم المنطق ص٨ نقلاً عن التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ص ٣ و ٩.

فلا بد أن يكون المنطق هنا شكلياً صورياً، يرسم قوانين وهيكليات، لصور العلوم، لكي يستخدمها العقل في ترتيب تلك المفاهيم وإيجاد علاقة فيما بينها، بحيث تترتب بأشكالها الثلاثة:

١- الصورة.

٢- والحكم أو القضية.

٣- الاستدلال.

لتجنيب العقل الاشتباهَ والخطأ، ولذا استدل بعض المناطقة لإثبات احتياج الناس إلى المنطق بثلاثة مقدمات:

«الأولى: أن العلم إما تصور وإما تصديق، فنحن إذا رجعنا إلى وجداننا وجدنا أن تصوراتنا منها ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة، ومنها ما هو حاصل لنا بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن، وكذلك تصديقاتنا منها ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بأن الشمس مشرقة والنار محرقة، ومنها ما هو حاصل لنا بنظر كالتصديق بأن العالم حادث والصانع موجود.

الثانية: أن كلا التصور والتصديق إما أن يحصل بلا نظر أو يحصل بالنظر.

الثالثة: أن النظر قد يقع فيه خطأ، ومن هنا احتاج الناس إلى قانون يعصم أذهانهم من الوقوع في الزلل، وذلك هو المنطق وموضوعه التصور والتصديق»[٩].

والملاحظ لهذه المقدمات الثلاثة، يجدها قائمة لإثبات المنطق الصوري بالخصوص، لكون المعرفة عندهم قائمة على التصور والتصديق، ولذا لا يفيد المنطق التجريبي، الذي يتعامل مع الجزئيات، أصحاب هذا التوجه. وإن كانت المعرفة، قائمة على أساس، الحس، والتجربة، فإن المنطق، يكون قائماً على خلق قوانين، وأسس علمية للتجربة.

وكذا المنطق النفسي الذي جعل المنطق خلاصة التجارب النفسية

(٩) المصدر السابق ص ٢١.

كان انعكاساً لرؤية أصحابه للمعرفة، القائمة على أساس، أن العمل الفكري، لدى الإنسان، هو نتاج طبيعي لبشريته، فالإنسان، بطبعه عارف، ومفكر، فهي حالة مختصة بالجنس الإنساني، ومن هنا لا يوجد عندهم منطق مستقل عن علم النفس، لأن الوعي من خصائص النفس وطبيعتها.

وهكذا ينعكس المنطق وجوداً، وعدماً، وكيفاً، وفقاً لآلية المعرفة، وكيفيتها، فعندما تبنى بعض المسلمين، تعريف أرسطو للعلم، والعقل، من غير نقاش، تبنوا تبعاً لذلك منطقه، لأنه الولادة الطبيعية لمفهوم العلم عند أرسطو. ولذا عندما تعرض الغزالي؛ للمنطق الأرسطي، لم يستطع أن يضع يده، على مواقع الخلل فيه، لأنه كان مسلّماً بكون العلم تصوراً، وتصديقاً، فنجده يقول عن المنطق: «أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، والعلم إما تصور، وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر والأدلة... وأي تعلق بمهمات الدين، حتى يجحد و ينكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار»[١٠]، مع أن للغزالي، نهجاً خاصاً في المعرفة، يقوم على التصوف، إلا أنه سخّف إنكار المنكرين للمنطق، بعد أن وافق على كون العلم، إما تصوراً واما تصديقاً، ومن هنا لا يجدي النقاش معهم، حول خصوص المنطق، ومدى بعده، وقربه، عن الحقيقة، وإنما يصح، النقاش حول العلم، والعقل، وإثبات كيفية مغايرته للمعرفة، خلافاً لما تبناه أرسطو، من تعريف العلم، التصوري، والتصديقي، كما بينا في بحثنا السابق.

منطق النور

وبما أننا تبنينا، مجموعة إشكالات، على تعريف العلم، والعقل، بكونه صوراً، ومفاهيم ذهنية، وأثبتنا في المقابل أن العلم، والعقل،

(١٠) محمد العبد، د. عبد اللطيف، التفكير المنطقي.

خارجان عن ذات الإنسان، وعن ذوات الأشياء، وهما عطاء إلهي، ونور، يقذفه الله، في قلب من يشاء، فبعد أن يجد الإنسان، هذا النور، يكشف به نفسه، ويكشف الواقع، بما هو متحقق في الخارج، فكيف يمكن أن نضع منطقاً، ونهجاً، يسهّل الطريق أمام العقل، على ضوء هذا التعريف؟.

وللإجابة على هذا الأمر، بدأ سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله)، مشروعه في بلورة، تلك البصائر استلهاماً، من القرآن، وأحاديث المعصومين، لتأسيس أسس، تمثل ركائز المنطق الإسلامي. فبعد فراغه، من كتاب الفكر الإسلامي، الذي بين فيه نظرة الإسلام، حول العقل وتعريفه؛ وجاء في بدايته «إن المنهج الإسلامي الفريد يتلخص في ثلاث نقاط:

١- التذكرة بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث.

٢- التذكرة بأن معرفة العقل لن تكون إلا بالعقل ذاته، أو آثاره وآياته، وذلك لمقارنة حالتي وجوده وعدمه ببعضهما.

٣- التذكرة بأن وجدان العقل هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتمييزها عن الباطل، من هنا نجد النصوص الإسلامية تتضافر بالتذكرة إلى العقل في محاولة لإيقاظه داخل النفس ووجدان الحقائق به»[11].

وبعد بيان هذا المرتكز الأساسي، الذي يشكل رؤية الإسلام، في المعرفة، القائمة على التذكر، والإثارة، كان من الطبيعي، بيان منهج القرآن، في المنطق، الذي يتعامل مع هذا العقل، المباين، في حقيقته، للعقل، الذي يرتكز على العلم التصوري، والتصديقي. ولذا شرع سماحة المرجع المدرسي، في تبيين أسس المنطق الإسلامي، المستلهم من القرآن، والسنة، فكان كتابه «المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه» وجاء في مقدمته:

(١١) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية ص ٣٨.

«كل ذلك استجابة لضرورة السؤال، الذي يفرض نفسه في ظروف الفوضى حيث تختلف الآراء وتتضارب: كيف نجد الصحيح وكيف نتجنب الخطأ؟ والموضوع الذي بين يديك، إجابة أخرى عن هذا السؤال. ولكنه يفترق في إجابته عن سائر الفلاسفة والمفكرين في إجاباتهم، يفترق عنها بوجهين:

الأول: إن كاتبه لا يحاول أن يكون لـه إبداع في هذا المجال، بقدر ما يبذل جهده لأن يكون مكتشفاً لإجابة موجودة بالفعل، ولكنها في أضلع الكتب أو بين صدور نصوص، عن جواب الإسلام ـ الدين الذي يُعالج كل مشاكل الإنسان الفكرية ومنها هذه المشكلة ـ جواب يختلف طبعاً عن جواب أرسطو وديكارت و هيجل، جواب جديد رغم أنه نزل من السماء قبل أربعة عشر قرناً...

الثاني: يحتوي الموضوع على عرض موجز وواضح للأجوبة الأخرى التي قدمها كل من أرسطو وديكارت وهيجل ورواد الفلسفة القديمة والحديثة والآخرين.

وهاهنا نقطة ملفتة للنظر، هي أن المنطق الذي سوف نستخرجه من الكتاب والسنة، ونستدل عليه بآيات الكتاب وأحاديث السنة كما بالعقل... هذا المنطق ربما وجد أكثر القراء الكرام كثيراً من بنوده في الآيات والروايات، ولكن لم ينتبهوا إلى واقعه، وأن من الممكن الاستفادة منه في مجالات فكرية وعلمية. وبتعبير آخر لم يتوجهوا إلى أن هذا القرآن ليس فقط كتاباً مقدساً، يجب أن يراعي الفرد نصوصه في الأحكام الشرعية، أو يصغي إلى توجيهاته، أو يتمتع بقصصه وحكمه... بل أكثر من كل ذلك.... كتاب علم وحكمة وضياء ونور، يجب أن يُدرس بالتدبر والتفكير، بل أن يدرس بالتفسير والتأويل.

من هنا فإن المنطق الإسلامي، كان موجوداً بالفعل في نصوص الشريعة، لكن المسلمين لم يحاولوا طيلة هذه القرون المتمادية، أن يفهموه أو يعرفوه، زعماً منهم أن باستطاعتهم الاستغناء عنه بمنطق أرسطو. وبما أن الاختلاف الذي مزق شمل المسلمين دلَّ على عجز المنطق الأرسطي عن رفع الاختلاف، وعن تحري الصحيح بين المختلفات،

وأيّد ذلك انهيار المباني العلمية التي كان يحسبها علماء المسلمين حقائق مسلمة، بفضل المنطق الأرسطي الذي بانهياره في العصر الحديث على يد الفلاسفة الجدد، أصبح المسلمون في زوبعة رهيبة ذهبت بضوء عقولهم... وخلفتهم غثاء تجري مع الناس، دون أصالة واستقلال.

ويُلاحظ ذلك بوضوح بين كتّاب المسلمين، الذين قد يتبعون منطق أرسطو، وقد يؤيدون أفكار ديكارت، وفي نفس الوقت يمتدحون هيجل ويشيدون بماركس، ولو أنهم عرفوا منطق القرآن لكان كفاهم عن كل ذلك»[١٢].

أول ملاحظة سجلها سماحته، على المنطق التقليدي، هو التصور الخاطئ، بأن العقل يمكن أن يخطئ، ولذا حاولوا أن يجدوا نظماً يتدارك بها العقل الوقوع في الخطأ، وقد نتج هذا التصور الخاطئ، عن المفاهيم المغلوطة للعقل، فتصوروا أن العلم صور، وكليات ذهنية، في حين أن هذه الكليات نفسها مكشوفة ومعلومة بحقيقة أخرى، وهي العقل، وليس أمامنا إلا الاعتراف، بأن العقل نور معصوم، لا يمكن تصور الخطأ فيه أبداً. فلا يعرف العقل إلا بالعقل نفسه، فمن عرفه بهذا الطريق، وجد أنه نور مباين لذواتنا، وذوات الأشياء، وأن ذاته هي الكشف، والحقيقة، ومن هنا كان لزاماً علينا البحث، عن أسباب أخرى للخطأ، بعيداً عن العقل، مما يتبين لنا أن مشكلة الخطأ ليست مشكلة عقلية، وإنما مشكلة نفسية، فليس للنور منطق سوى معالجة النفس التي تحمل هذا النور.

«يتصور الرأي السائد في المنطق أن مشكلة الإنسان في العلم، هي مشكلة عقلية محضة، يمكن حلها بوضع قواعد لتنظيم عملية التفكير، إلا أن الحقيقة هي أن المشكلة نفسية، قبل أن تكون عقلية، لذا نحن بحاجة إلى معالجة النفس البشرية، قبل أن نضع قواعد لعقله، وتنظيم فكره، وذلك لأن النفس البشرية، قد تستأثر بإرادة الإنسان، وتوجهها إلى حيث تتحرك أهواؤها، وهنالك تبقى قدرة الإنسان على التفكير

(١٢) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ص ٣٦ - ٣٧.

معطلة رأساً، ولا تغنيه القواعد الموضوعة لتنظيم التفكير»[١٣].

وبهذه الملاحظة الجوهرية، وضع سماحة المرجع المدرسي مفارقة أخرى، بعد المفارقة في تعريف العلم والعقل، فلاحت بذلك معالم المنطق الإسلامي، الذي لا يبحث عن أسباب الخطأ في العقل، وإنما يبحث عن أسباب أخرى، قد تكون النفس وما بها من غرائز ورغبات وأهواء وتمنيات وغيرها، هي المشكلة الكامنة وراء الخطأ، وهذه المفارقات، تجعل مسار البحث في المنطق الإسلامي، تسير في خطأ معاكسة تماماً، للمنطق التقليدي الذي اهتم بمنهجية التفكير ولم يكترث لأسباب الخطأ النفسية، والمنطق الإسلامي الذي اهتم بأسباب الخطأ النفسية مع عدم إهماله لمناهج التفكير التي قد تكون عفوية أو متعمدة فترجع بالأساس إلى جذور نفسية أيضاً.

ومن هنا يمكننا التعامل مع كل النصوص، التي تحدثت، عن النفس وصفاتها، من الشهوة، والهوى، وغيرها، على أنها نصوص تبني فيما تبني ملامح المنطق الإسلامي، وإن لم يصطلح عليها في الإسلام بالمنطق، التي اعتبرت، أسساً تربوية، لتزكية الإنسان، وتصفيته، من شوائب الدنيا، وهي نفسها تفتح الآفاق واسعة أمام العقل لينطلق في سماء الحقيقة، وعندما نسميها المنطق الإسلامي، إنما من باب التشابه، في الغاية، التي يهدف إليها علم المنطق لتجنيب الإنسان من الخطأ، فهي طريقة القرآن الخاصة، لا يمكن مصادرتها، كما لا يمكن استبدالها بطرق أخرى.

«فكرة المنطق الإسلامي التي تتفرع عنها رؤى الإسلام في المنطق ومناهج البحث، تتلخص في أن الهوى (الشهوات، الغضب...) يمنع العلم، ومخالفة الهوى، وسيلة لمعرفة الحق، وأن الإنسان لا يترك العلم والحق إلا لاتباع الهوى، ولكي تتضح هذه الفكرة لا بد أن نتحدث عن ثلاثة حقائق: معنى الهوى، والنصوص التي تتحدث عنه، وعن الحالات التي يُتبع الهوى فيها، وأخيراً عن أن الهوى ليس حتماً، وأن اتباعه وعدم اتباعه يخضع لإرادة الإنسان الحرة»[١٤].

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٠١.

(١٤) المصدر السابق، ص ١٨٧.

فالمنطق بالمنظور الإسلامي، ليس فقط يمنع الإنسان من الخطأ، إنما يندرج ضمن حقيقة التشريع، الساعي لتعليم الإنسان، وإنقاذه من براثن الجهل، وأغلال الشهوات، التي كانت تقيده، فحقيقة ابتلاء الإنسان، قائمة على اتباع الحق واجتناب الهوى، في حلبة الصراع الدائر بين العلم والهوى، والعقل والنفس.

فالهوى بالمنظور القرآني، هو عين الجهل والخطأ، في حين أن العقل، هو عين الحق والصواب، والتمييز بين الخطأ والصواب ليس فقط في باب الفكر النظري، وإنما في باب السلوك التربوي أيضاً، مما يجعل هناك تداخلاً واضحاً بين المعرفة والسلوك، لأن السلوك في حقيقته، هو انعكاس لقيم الإنسان، التي تتشكل وفق هدى العقل، أو هوى النفس، وهذا لا يمنع أن يكون هناك توافق في بعض الأحيان، بين العقل والهوى، إذا كان هوى الإنسان في اتباع الحق، أما عند التعارض والاختلاف، وهو الغالب، حينها يكون الخطأ في ترجيح الهوى، بينما الصواب في العمل بهدى العقل، وبهذه الكلمة، يمكننا تلخيص بصيرة القرآن، في المنطق الإسلامي في أربعة نقاط «الثقة بالعقل، معرفة النفس والهوى، تقوية الإرادة عند الإنسان، الاستفادة من المناهج العلمية التي تعالج تقنية الأخطاء الفنية في التفكير».

وإليك بعض النصوص التي تؤكد على نسبة الخطأ إلى الهوى: فالذين كذبوا الرسل لم يكن تكذيبهم بداعٍ علمي، أو خطأ ناتج من عدم استخدام القياس البرهاني عند المكذبين، وإنما لم يكن هواهم مع دعوة الرسل..

قال تعالى: ﴿ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ ﴾[١٥] وقال تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ ﴾[١٦]، كما أن العدل لا يطبق إلا بمخالفة الهوى قال تعالى: ﴿ فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ ﴾[١٧]، كما أن الضلال والتيه والخذلان

(١٥) سورة البقرة، آية ٨٧.
(١٦) سورة النجم، آية ٢٣.
(١٧) سورة النساء، آية ١٣٥.

لا يكون إلا باتباع الهوى، قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللهِ ﴾[١٨]، وقال: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾[١٩]، وقال: ﴿ وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾[٢٠]، وقال: ﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴾[٢١]، وقال: ﴿ قُل لاَّ أَتَّبِعُ أَهْوَاءكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴾[٢٢]، وقال: ﴿ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ ﴾[٢٣]، وقال: ﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ ﴾[٢٤]، فهذه الآية تلخص هذه البصيرة، فعدم قبول الحق والعلم، إنما هو من اتباع الهوى.

كما تضافرت روايات كثيرة، مؤكدة على هذه الحقيقة، كقول الرسول ﷺ: «العقل عقال من الجهل والنفس مثل أخبث الدواب»، وفي رواية أخرى: «وإذا حيرك أمرك لا تدري أيهما خير وأصوب، فانظر أيهما أقرب إلى هواك فخالفه، فإن كثير الثواب في مخالفة هواك»، وفي حديث آخر: «وأكثر الصواب في خلاف الهوى، وإن الطمع مفتاح الذل واختلاس العقل والذهاب بالعلم».

وهكذا، إذا تتبع الإنسان، كل النصوص الواردة، لا يجد نصاً واحداً، ينسب فيه الخطأ إلى العقل، أو إلى أي سبب يعود بشكل أساسي إلى العقل، فالعقل نور كاشف للحق لا يحتاج إلى أي نوع من الضوابط إذا لم يحجبه الهوى، فضوابط المنطق الإسلامي إن جاز لنا الاصطلاح في تدارك الخطأ واجتنابه لا يتأتى إلا بالتزكية ﴿ يزكيهم ويعلمهم ﴾ ولتحقيق هذه الغاية لا بد من معرفة شهوات الإنسان وأهوائه؟

(١٨) سورة ص، آية ٢٦.
(١٩) سورة النجم، آية ٤ - ٣.
(٢٠) سورة الكهف، آية ٢٨.
(٢١) سورة الفرقان، آية ٤٣.
(٢٢) سورة الأنعام، آية ٥٦.
(٢٣) سورة البقرة، آية ١٢٠.
(٢٤) سورة القصص، آية ٥٠.

يقول سماحة المرجع المدرسي (دام ظله): «إذن، اتباع الهوى يعني: اتباع ما يحبه الإنسان ويشتهيه. ولأن شهوات الإنسان تختلف، فإن موارد اتباع الهوى تختلف هي الأخرى، والسؤال ما هي شهوات الإنسان؟ وبالتالي ما هي أهواؤه؟: شهوة الخلود، شهوة الراحة، شهوة الأمن والسلامة، وأخيراً شهوة الملك والسيطرة... هي جميعاً شهوة واحدة هي (شهوة الحياة) وهي أعمق شهوة في النفس البشرية، لأنها صور لهوى النفس، في أوضح وأصدق حالاتها. شهوة الطعام والمسكن واللباس شهوة الأولاد وحس التكيف مع البيئة، حس التكيف مع المجتمع، والاستسلام لضغوط السلطة، كل هذه صور أخرى وإن كانت باهتة ـ أحياناً ـ عن شهوة الحياة. إذ لا يخضع الفرد لتوجيه المجتمع، إلا لأنه يخشى من عقوبته المتمثلة في منعه ضرورات حياته، ولأنه يحب حياته فهو أيضاً يحب ما يحافظ عليها من ضرورات، وما ترتبط به هذه الضرورات من التكيف مع البيئة أو مع المجتمع.

وحين يخضع الإنسان للمجتمع، أو للبيئة، أو للسلطة، تخضع كل مناحي حياته معه وفي طليعتها فكره. ولذلك فإنه يدفع بفكره باتجاه التوافق مع المجتمع والاستسلام لتوجيهاته، وكذلك باتجاه الخضوع للسلطة.

إذن، حب الذات أو بتعبير أفضل (هوى النفس)، هو وراء كل أسباب الخطأ في الإنسان، ابتداءً من الأسباب النفسية والتقاليد، وانتهاءً بالأسباب الطبيعية، مروراً بالأسباب الاجتماعية والاقتصادية.... وبالرغم من أن صور الهوى تختلف من شهوة الخلد والملك وشهوة الراحة والأمن إلى شهوة الطعام والمسكن و.... بالرغم من ذلك، فإنها تعود إلى أصل واحد هو حب الذات، أو هوى النفس، وحين يفضح الإنسان، مدى ارتباط هذه الشهوات، وما ينبع منها من أفكار خاطئة، ومدة ارتباطها بالهوى، تفقد الأخطاء خلفيتها وتنهار، إذ لا يرتاب الإنسان في أن الفكرة الناشئة من حب الذات، لا رصيد لها من الواقع، إلا أن تنشأ الفكرة من الواقع الخارجي ذاته، لا من مصلحة ذاتية مباشرة أو غير مباشرة.

وهكذا يسير المنطق الإسلامي، طريقاً مستقيماً، ومختلفاً عن

سائر الطرق، في إزالة أسباب الخطأ من حياة الإنسان، ذلك الطريق هو التوجيه إلى السبب الرئيسي لكل الأخطاء (هوى النفس) وفضح علاقة كل الأفكار الخاطئة بهذا السبب»[٢٥].

كيف نتجنب الخطأ؟

وبما أن الخطأ هو نتاج طبيعي للهوى، يمكننا تقسيم أسباب الخطأ، على ضوء أقسام الهوى الذي يتلخص في (حب الذات)، لأن كل هوى من حب النساء، وحب المأكل والمشرب، وحب المال، والسلطة... مرجعه إلى حب الذات، في حين أن الحب كعنوان مستقل، ليس بالضرورة هوى، فالحب الذي لا يعود إلى حب الذات، لا يكون هوى، كحب الله، وحب الخير، وحب الفضيلة... لأن الحب هنا عنوان للعطاء، بينما الهوى عنوان للأخذ وإرضاء الذات، فبالاتكاء على هذه البصيرة، وهي معرفة حب الذات، نشكل مقياساً لكل حب، يكون مصدراً للخطأ، وإليك الآن بعض الأمثلة التي توضح كيفية تسرب الخطأ إلى الإنسان عن طريق هذا الباب:

١- حب الذات: إن من أكبر الإشكالات المعرفية، عدم قبول الآخر، والتعصب الأعمى للفكرة، مما يجعل من النفس جداراً حصيناً، يمنع دخول الحق إلى داخل الإنسان، وهذه العقدة المعرفية، لا يتوقف حلها على تشكيل نظم جديدة، من البراهين لإقناع الآخر، وإنما حل هذه العقدة يبدأ بمعالجة نفسية، لأنها تتكئ فيما تتكئ، على حب الذات، فالإنسان الذي يطلب الحق لكونه حقاً، لا يجد كبير عناء في تقبل الحق من الآخر، ولكن الإنسان الذي يعتقد أن فكره جزء من شخصيته وذاته، فعندما يدافع عن فكره أو يتعصب له، إنما يدافع عن ذاته ويتعصب لها، فيحجب نفسه عن الحقائق، وكذا بداعي حب الذات، يتعصب لكل فكرة تجلب له نفعاً، وتدفع عنه ضرراً، فيرى الفكرة جزءاً من مصالحه، فيتلون بلونها، ما يجعله يسوق آلاف التبريرات للاحتفاظ بها، كما أن حب الذات، يشكل عند الإنسان حالة من الغرور،

(٢٥) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ص١٩٠.

تمنعه من طلب الحق من الآخر، ما يجعله ينطوي على ذاته فتتولد عنده حالات نفسية جديدة من الحسد والحقد والعناد، التي تكرس الخطأ بأشكال أخرى.

٢- حب الفكرة: وكذا يمكن أن يتسرب الخطأ، للإنسان عن طريق تلبس الفكرة بثوب قشيب، يخدع الإنسان، فيحب الفكرة للفكرة، لا لأنها تمثل حقاً أو صواباً، ولذا كان عرض الفكرة لـه دور في تبنيها، ومن هنا كان من أكثر الفنون التي يقع عليها التنافس، هي العرض القائم على الدعاية، والإعلام، لما لها من أثر في الإقناع حتى أصبح نوع العرض جزءاً من الفكرة، فالفكرة التي لا تجد من يروج لها بأسلوب يناغي ما يثير النفس ويستهويها، لا تجد من يؤمن بها حتى إن كانت هي الحق.

٣- حب الآباء: من الأخطاء المنهجية التي حرفت مسار التفكير الصحيح، التقليد القائم على الحب، فحب الآباء، مثلاً يولد حافزاً عند الإنسان للاعتقاد، بكل ما يعتقد به الوالدان، فيخلق بذلك ثغرة واسعة لتسرب الخطأ، وكذا حب السلف والعلماء السابقين يبعث على تعظيمهم والاتكال عليهم دون بحث وتحقيق.

٤- حب البيئة: كما يقال، إن الإنسان ابن بيئته، لأن هوية الإنسان وشخصيته تتضافر كثير من العوامل لصياغتها، فالبيئة الاجتماعية، والثقافية تؤثر بشكل مباشر على الحركة الفكرية عند الإنسان، فيتطبع بما تمليه عليه البيئة من أفكار، مما يحدث شرخاً كبيراً في عملية تجنب الخطأ.

٥- حب الراحة: إن عدم الجهد والاجتهاد، والركون إلى الراحة، من أعقد المعضلات، التي تشكل هاجساً في العمل الحضاري عند كل البشر، وبالأخص في الفكر والمعرفة، فمن المسلم به أن العملية الفكرية صعبة ومجهدة، ولذا قَلَّ المفكرون في العالم، مما يجعل الناس يميلون إلى الأفكار الجاهزة والمعلبة، وهي دعوة مفتوحة لمطلق التقليد، والأحكام الكاسحة والمتسرعة، مع عدم الاكتراث لما هو حق أو صواب.

وهكذا حب الذات، وهوى النفس، يخلق مجموعة من العناوين التفصيلية، التي تندرج تحت كل واحدة منها مجموعة من أسباب الخطأ، والانحراف الفكري، وكذا النفسية الفاقدة للثقة، تولد اهتزازاً عنيفاً عند النفس، فيجعلها مشوشة فاقدة للرؤية، فتكون الفكرة الصائبة عندها هي التي تفرض نفسها بشكل من أشكال القوة، فبين الاعتداد الأعمى بالنفس، وفقدان الثقة، نحتاج إلى نوع من التوازن في خلق شخصية واعية، تميز بين ما هو هوى، وبين ما هو عقل، وفي الوقت نفسه تكون شخصية شجاعة واثقة من مقدرة العقل، فتتبع الحق لكونه حقاً، حتى وإن خالف الهوى.

وعلى هذا المعدل يمكننا البحث عن أسباب أخرى وكثيرة للخطأ، بعيداً عن فرضيات علم المنطق القائمة على تجهيز الذهن بقواعد لتنظم عملية التفكير، منها:

وراثة الأفكار، التي قطع العلم أشواطاً كبيرة لإثباتها، وقامت بحوث متعددة الجوانب في التأثير الأسري لفكر الإنسان، كدراسات تاريخ الأسرة، ومدى تأثير الأبوين، ودراسات حول التبني، والفوارق بين التربية البيتية، وتربية الملاجئ، هذا بالإضافة للدراسات النفسية، في عملية التربية والعوامل المؤثرة، كلها بحوث تكشف عن ثغرات واسعة تساهم في تسرب الأخطاء وهيمنتها على الفكر البشري، فينبغي مراعاتها مع الاحتفاظ بملاحظات الإسلام الخاصة.

هذا بالإضافة إلى العوامل الاجتماعية، التي تؤثر بشكل مباشر، أو غير مباشر، على نوعية الأفكار عند الفرد، وقد تفنن المنطق الاجتماعي، في حشد الشواهد الكثيرة والمتعددة، في إثبات تلك العلاقة بين الفكر والمجتمع، استناداً إلى الميل النفسي عند الإنسان للتوافق الاجتماعي، مما يجعل النفس مهيأة لتقبل ثقافة المجتمع.

ولا نحب ذكر نماذج للتأثير الاجتماعي هنا، بقدر ما نريد أن نسجل ملاحظة على المنطق الاجتماعي، الذي تطرف في نسبة كل النتاج الفكري عند الفرد للمجتمع، فنحن لا يسعنا إلا الاعتراف بهذا التأثير، ولكن لا يمكن أن نقبل بالفرضية الحتمية للتأثير الاجتماعي،

لأن للفرد دوراً بما يملكه من قيم يستطيع أن يقيس بها الضغوط الاجتماعية، فلا بد من الاحتفاظ بشخصية مستقلة للفرد كما يمليه الواقع والوجدان.

و«هنا يكمن الفرق بين دراستنا للمنطق الاجتماعي، ودراسة الآخرين، حيث إنهم يدرسون ويركزون على الجانب الحتمي، ونحن ندرس الجانب الإرادي الذي يخضع للاختيار، وينعكس هذا الفرق على المنهج، حيث إننا ندرس المنطلقات النفسية، التي تكمن وراء الاستسلام للمجتمع، وعن طريقها نكتشف طبيعة وعوامل تأثير المجتمع على الفرد»[٣٦].

وهكذا يمكننا تسجيل عوامل كثيرة كما تتبعها سماحة السيد المرجع في كتاب (المنطق الإسلامي)، من عوامل مادية مثل «أثر المناخ، أثر الغدة الدرقية، أثر الوراثة، الفوارق العرقية، الغباء الطبيعي، أثر مرحلة الإنجاب....»، وعوامل ترجع إلى انحراف نفسي «من الغرائز والصفات السلبية، الإحساس بالضعف، الرذائل والإحساس بالضعة، الشذوذ والخطأ في التفكير، والغرور العلمي»، هذا كله بالإضافة إلى الأسباب التي يمكن نسبتها إلى المنهج، مما يجعل مسار المنطق الإسلامي يتوافق مع مناهج البحث العلمي، مع احتفاظه ببعض الملاحظات، مع توصياته الخاصة التي تعالج نفسية الباحث وتُهَيِّئُه للبحث العلمي الجاد.

وبهذه الإثارات، يمكن للباحثين أن يبدعوا في بلورة المنطق الإسلامي، على أسس منهجية، ترتكز على فهم الخطاب الشرعي في التعامل مع الخطأ، وكيفية علاجه، بما أن للإسلام نظرية معرفية متكاملة، ولا يمكن فهم الدين والتعامل مع نصوصه، إلا بمنهجية تكون مستخلصة من الفهم الشامل له، والمرتكزة على منظومة القيم التي تسعى إلى إيجاد علاقة مع الواقع الذي يقوم على الحق.

ومن الأخطاء التي لا تغتفر أن نستعير مناهج أخرى، أُسست على خلفيات معرفية محددة، وبنيت لمعالجة مشكلات في أطر، أيضاً

(٣٦) المصدر السابق، ص ٢٣٦.

محددة، لقراءة النص الديني الخاضع لنظرة معرفية ضمن إطار منهجي معين، مما يجعله يتعارض مع:

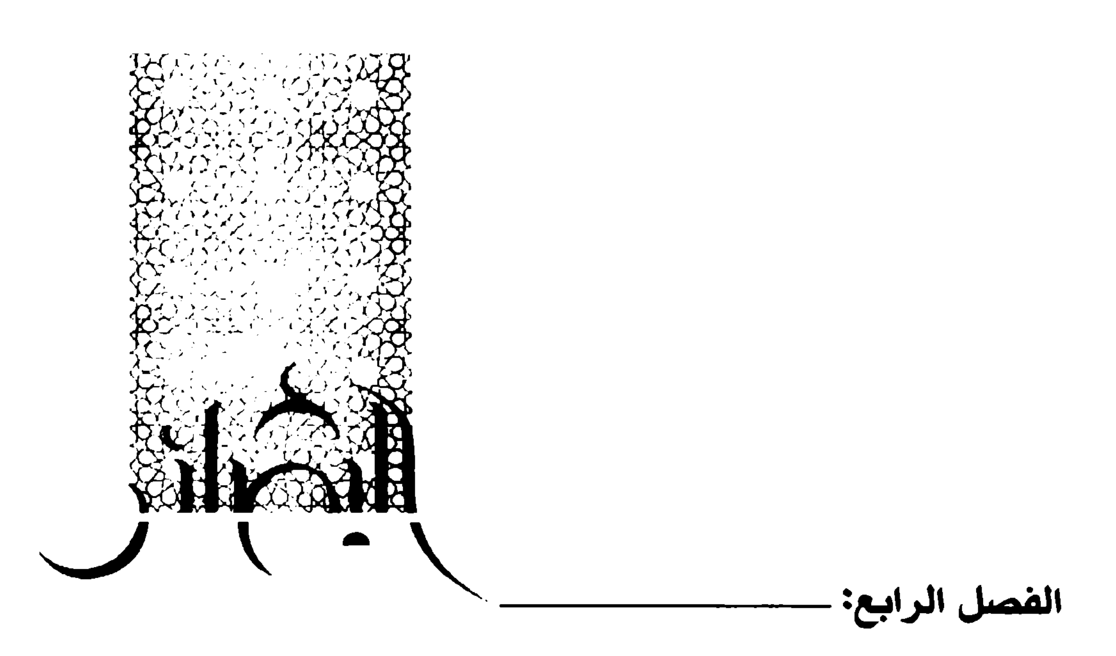
أولاً: المنهجية العلمية الحاكمة على إخضاع كل طرح معرفي لمنهجيته.

ثانياً: تلوين النص الديني بصبغة معرفية أجنبية عنه، مما يجعلها تنظر إلى النص من زاوية، أو تؤسس لأهداف، قد تكون من الأساس ليست مقصودة.

وإلى حين إثراء الكتّاب والمتخصصين المكتبة الإسلامية بما يتعلق بالمنطق ومناهج البحث في المنظور الإسلامي، من الجدير للمهتمين بهذه الأطر الفكرية الاستفادة الحقة من تجربة المرجع المدرسي في الكتابة عن المنطق الإسلامي، ورغم أن سماحته قد أطلق بنفسه هذه الدعوة حين كتابته لهذا الكتاب قبل ٣٠ سنة إلا أنه لم تتحفنا المكتبة الإسلامية إلى الآن بمشروع مثله.

يقول سماحته: «...ولقد أردت أن يكون الكتاب جامعاً، لكافة ما يرتبط بتوخي الصحيح وتجنب الخطأ..و لكن السؤال هل وفقت لذلك؟ والواقع، بالرغم من أني قضيت سنيناً من عمري في كتابته، لم أستطع تنفيذ المخطط الذي رسمته للكتاب.. وبقيت أمامي أفكار وملاحظات كثيرة لم تجد طريقها إلى الكتاب... وإني أرجو الله تعالى أن يوفقني أو يوفق كاتباً غيري لإكمال المسيرة..»[٢٧].

(٢٧) المصدر السابق، ص٢٢.



الفصل الرابع:

الوجود بين
تصورات البشر وبصائر الوحي

أهمية مبحث الوجود

يعتبر الوجود أهم المباحث الفلسفية، فهو موضوعها الذي تتفرع منه بقية المباحث، فمنه بدأ السفسطائيون إنكارهم لكل حقيقة، إذ أنكروا حقيقة الوجود، ومنه انطلقت نظرية المثل الأفلاطونية التي لم تعترف بالحقائق العينية، وَعَدَّتْهَا ظلالاً لعالم المثل، الذي بدوره ينتهي إلى مثال واحد هو مثال الخير وهو الوجود الحقيقي عندهم، وعلى نكران حقيقة الوجود تفرعت بقية المدارس المثالية التي شككت في الخارج استناداً لبعض الأخطاء الحسية، أو التي لم تعترف بقيمة معرفية عند الإنسان تؤهله لمعرفة الموجود الخارجي.

وعلى نقيضها قامت فلسفات على الاعتراف بحقيقة الوجود، وأنتجت ما أنتجت من الزخم الفلسفي لتأسيس مبدأ الواقعية، وإن كان ثمة تباين فيها أدى إلى تفاسير مختلفة ونظريات متعددة لحقيقة الوجود، حيث إن بعضها جعل الوجود حقيقة واحدة في الواجب والممكن، فقالوا إن الله عز وجل في درجة عالية من الوجود والمخلوق في درجة متدنية «فهذا التفاوت ليس إلا في الشرف والمرتبة فقط، أما في الحقيقة فلا»[1] وما عملية الخلق إلا تنزل الدرجة العالية إلى الدانية، وبعضها ذهب كالرواقيين إلى القول بأن كل شي هو الله ولا فرق بين كبير أو صغير جليل أو حقير، فالله غير خارج عن الطبيعة، وبعض تلك الاتجاهات آمنت بثنائية الوجود بين الخالق والمخلوق، فقالت بوحدة

(١) بيصار، محمد، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص١١٥.

الوجود وتعدد الموجود... وهكذا.

ولذا كانت النظرة إلى الوجود هي التي تشكل طبيعة المنهج الفلسفي عند الفيلسوف، يقول السيد الطباطبائي «الموجود إما خارجي أو ذهني، والموجود إما واحد أو كثير، والموجود إما بالفعل أو بالقوة، والجميع كما ترى، أمور غير خارجة من الموجودية المطلقة، والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه الفلسفة»(٢).

وقد اهتم صدر المتألهين كثيراً بمبحث الوجود في جميع كتبه الفلسفية حيث اشتغل «بفكرة الوجود، على نحو لم نعهده لدى السابقين من السلف، من ذوي الموسوعات الفلسفية كابن سينا مثلاً»(٣)، يقول صدر المتألهين في مقدمة كتاب المشاعر: «فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمهات المطالب ومعظماتها، وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبيئاتها، وعلم الربوبيات ونبواتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها»(٤)، ولذا انطلق لوضع فلسفة خالصة للوجود، واعتمد عليها في إثبات وجود المبدأ الأول ببرهان الإمكان الوجودي، وصاغ منها العلاقة بين الواجب والممكن بنظرية الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، فمفهوم الوجود إذاً هو الجذر الذي بنى عليه صدر المتألهين نظريته المعرفية.

ومن هنا يُعدُّ مفهوم الوجود مدخلاً لفهم نظرياته في المعرفة، ولذا سأخصه بالبحث فهو من أهم الفلسفات الدارجة إلى اليوم ويكثر المروجون لها وسط الحوزات العلمية.

وكل ما أريد فعله هو تأصيل نظرة إسلامية لموضوع الوجود بشكل مقارن مع النظريات الفلسفية، تاركاً نقاش بعض النتائج الفلسفية الخطيرة التي ترتبت على مفهومهم للوجود مثل وحدة الوجود ونظرية الفيض.

(٢) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، نهاية الحكمة ص٥.

(٣) آل ياسين، جعفر، صدر الدين الشيرازي ص١٤.

(٤) الحائري، د. مهدي، هرم الوجود ص ١١٣.

الوجود مشترك معنوي أم لفظي؟

تبنى صدر المتألهين ومن تبعه من الفلاسفة، كون الوجود مشتركاً معنوياً، فكل ما يصدق عليه لفظ وجود يرجع إلى معنى واحد، واستدلوا على ذلك بالحمل والنفي، فالقول: إن الإنسان موجود، والجبل موجود، واجتماع النقيضين ليس بموجود: هو حقيقة واحدة تحمل على كل الممكنات، حتى قال صدر المتألهين: «إن كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوليات»[٥].

ولذا سخف الرأي القائل بالاشتراك اللفظي بين وجود الله ووجود الممكن قائلاً: «ونظيره في السخافة ما نسب إلى بعضهم: أن مفهوم الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن»[٦] فمفهوم الوجود مفهوم واحد على كل ما يصدق عليه الوجود، فليس بين الوجود والعدم مرتبة ثالثة، وقد رد على هذا الرأي بقوله «بأنا إما أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنىً أو لا، والثاني يوجب التعطيل، وعلى الأول إما أن نعني به معنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات، وإما أن نعني به نقيضه، وعلى الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند إثبات الوجود لـه تعالى عن ذلك، وعلى الأول يثبت المطلوب، وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً»[٧].

وقد اعتقدوا أن القول بالاشتراك اللفظي شبهة ناشئة من الخلط بين المصداق والمفهوم، فالمغايرة ثابتة للمصداق والاشتراك ثابت للمفهوم، يقول: «إن منشأ هذه الشبهة هو الخلط بين خصائص المفهوم والمصداق، أي الذي لا يقاس بالمخلوقات في مورد الله سبحانه إنما هو مصداق الوجود، وليس مفهومه، والاختلاف في المصاديق لا يؤدي إلى الاختلاف في المفهوم»[٨]، هذا ملخص ما قيل في الاشتراك المعنوي.

---

(٥) نهاية الحكمة ص ٨ (مصدر سابق).

(٦) المصدر السابق ص ٩.

(٧) المصدر السابق ص ٩.

(٨) المنهج الجديد، ج١ ص ٢٧٣، (مصدر سابق).

مناقشة الاشتراك المعنوي

بني الاستدلال على كون الوجود مشتركاً معنوياً بين الخالق وخلقه، على كون مفهوم الوجود مفهوماً واحداً، حقيقته نفي العدم، وهو مشترك بين الواجب والممكن، فإن لم يصدق عليه مفهوم الوجود فهو العدم، وليس هنالك مرتبه ثالثة بين الوجود والعدم، ولمناقشة هذا الأمر وتَبَيُّن مدى بعده وقربه من الحقيقة لا بد من النقاش معهم في عدة نقاط هامة وهي:

١- عن المفهوم الذهني، وهل اللفظ الدال على معنى يشير إلى الحقيقة العينية المتحققة في الخارج أم إلى المفاهيم الذهنية؟.

٢- الوجود حقيقة بما هو هو، هل يمكن أن يدرك، فإن كان يدرك هل يدرك بالعلم والعقل أم بشيءٍ آخر، وبالتالي هل لـه مفهوم؟.

٣- هل حقيقة الوجود هي نفي العدم فقط، وليس للوجود حقيقة ذاتية إلا بالنقيض؟ أم أن نفي العدم هو من لوازم الوجود وليس حقيقته؟.

أولاً: لفظة الوجود معناها في المفهوم أم في المصداق

إن العلم ليس عملية انطباع صور الأشياء على الذهن البشري، واتحادها مع النفس المدركة، ومن ثم استخراج مفاهيم كلية من تلك الصور الذهنية، كما أن العلم ليس مرتبة من مراتب النفس، وإنما هو نور خارج عن ذات الأشياء وذات الإنسان، وهو كشف كامل للواقع الخارجي بما هو خارجي، وبهذا أثبتنا أن المدرك بنور العلم هو الواقع العيني لا الصور والمفاهيم الذهنية، إنما تلك الصور والمفاهيم تأتي في المرتبة الثانية بعد تحقق العلم بالواقع الخارجي، وهي مفاهيم ينتزعها العقل من الواقع فليست لها حقيقة ذاتية، وإنما هي متقومة بالخارج المنكشف بنور العلم، كذلك يمكن للروح خلق سلسلة غير متناهية من المفاهيم والصور الذهنية كما في الخيال، ولكن ليست لها حقيقة لأن الواقع يكذبها، ففي مرتبة الروح تتساوى صور الخيال والصور التي لها حقائق خارجية، العقل هو الحاسم بتصديق أو تكذيب هذه الصور،

فإذاً الحقيقة هي للواقع المشار إليه في الخارج، والألفاظ موضوعة للمعلوم والمعقول بالحقيقة، فإن كان الخارج فهي تشير إليه، وإن كان المفاهيم الذهنية فهي تشير بالأصالة لتلك المفاهيم التي هي بدورها تعبير عن الخارج، أما الفلاسفة فقد جعلوا المفهوم وسيطاً بين اللفظ والخارج.

وإذا اتضح هذا الأمر جلياً، ووجد الإنسان نور العلم بوجدانه، وتبين لـه أن هذه الحقيقة النورانية لا تدرك إلا بنفسها، وبهذه الحقيقة يكون الواقع مكشوفاً، فهو بذلك يتعامل مع الحقائق الخارجية لا المفاهيم الذهنية، وبذا يكون التعبير عن هذه الحقائق بالألفاظ والكلمات التي تعبر وتشير إلى الحقيقة الخارجية نفسها لا الصور والمفاهيم الذهنية، فلا معنى «لوضع الألفاظ للأمور المتصورة في الذهن، سواء تصورها أم لا، والغالب عدم توجه الإنسان إلى المتصورات، ولو كان متوجهاً إليها أيضاً فلا دليل ولا محصل لوضع اللفظ للأمور الذهنية بعد مشاهدة الخارج بالحس والعيان»(٩).

وهذا فاصل جوهري بين معارف الفلاسفة ومعارف الأنبياء، فحصر الفلاسفة المعرفة في المفاهيم والصور الذهنية، ثم راح يجولون بفكرهم في عالم تلك الصور ليستخرجوا نظريات من الضروريات، وفق معطيات المفهوم الذهني، فمثلاً المفهوم الذهني لحقيقة الوجود لا يفرق بين الواجب والممكن، وكذا مفهوم العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر، كل هذه لا يجد الذهن فوارق بينها كونها صفات للواجب وصفات للممكن، فحقيقتها بالمفهوم الذهني واحدة، أليس نقيض العلم الجهل، والحياة الممات، والقدرة العجز، وهكذا... فهذا خطأ منهجي وقع فيه علماء البشر عندما حصروا المعرفة في المفاهيم والصور الذهنية، وليس الأمر كما قالوا: «من الواضح أن العقل يتعامل دائماً مع المفاهيم، وكلما تحقق تفكر أو تعقل واستدلال، فإن المفاهيم الذهنية تقوم بدور الوسائل الضرورية التي لا بديل لها»(١٠)، ولكن هذا الوضوح مرتكز على كون المعرفة صوراً ومفاهيم ذهنية، وقد

(٩) الميانجي، محمد باقر، توحيد الإمامية، ص٥٤.
(١٠) المنهج الجديد ج١ص ٢٦٢ (مصدر سابق).

تبين وضوح بطلان ذلك، ومن ثم إذا قبلنا بكون هذه المفاهيم وسائط، فنحن لا نعترف بأكثر من كونها وسائط للتخاطب والتفاهم، عندما تتحول إلى لغة مسموعة أو مكتوبة فهي بالتالي تكون إشارات لحقائق لا يمكن أن تكون ذهنية، فهي إذاً ليست علماً.

أما إذا اعتقدنا أن الألفاظ تشير إلى الحقيقة الخارجية، فكل لفظ يتقوم معناه بنفس الحقيقة المشار إليها في الخارج، وكذا الأسماء الموضوعة للأعلام، فعمرو ومهدي، هي ألفاظ تشير إلى شخص عمرو المشخص في الخارج وكذا مهدي، وليس صورتهما الذهنية، لأن المعلوم بالأصالة والحقيقة هو الخارج المكشوف بنور العلم وليس صورة الأشياء المنطبعة في الذهن، وإن كان هناك سلسلة من المفاهيم الذهنية للحقائق الخارجية، فهي لا تعدو أن تكون لغة الذهن ومنطق الفكر، فعندما تجول في خاطر الإنسان أفكار فهي ليست تعبيراً عن وجود ذهني متقوم بماهيات الأشياء، وإنما هي مجرد لغة الذهن، كما أن الكلام لغة اللسان، والفرق بينهما هو أن الأولى صامتة والثانية ناطقة، فكلتاهما تعبير عن حقائق خارجية بنفس أدوات اللغة والألفاظ، فكلمة زيد في الفكر والذهن هي نفسها في اللسان والنطق.

هذا في إطار المفاهيم الجزئية، أما المفاهيم الكلية مثل الجنس والنوع فهي متقومة كذلك بالخارج، بلحاظ عدم النظر إلى مشخصاتها الخارجية، فالألفاظ المستخدمة في هذا النوع من المعاني ليست متقومة بالوجود الذهني، وإنما أيضاً بالوجود الخارجي، والفرق بينها وبين الجزئي هو أن الجزئي ناظر إلى الخارج بمشخصاته، والكلي ناظر إلى الخارج أيضاً ولكن بعيداً عن مشخصاته «فالحقيقة ملاك الشخصية لحاظ الشيء بمشخصاته الخارجية، ومع غمض العين عنها، يكون اللفظ موضوعاً لهذا النوع الممتاز عن غيره، فالفرق بين (زيد) و(إنسان) ليس إلا من حيث لحاظ المشخصات الفردية في زيد، وعدم لحاظها في الإنسان، ومعلوم أن الإنسان هو الأفراد الخارجية من غير لحاظ ما به قوام الفردية»[11].

(١١) توحيد الإمامية، ص ٥٤ (مصدر سابق).

فمن هنا عرفنا أن الألفاظ تشير إلى حقائق خارجية بمشخصاتها أو غير مشخصاتها، فهي إشارات لما يكشفه العقل من علم ومعاني، فاجتماع النقيضين محال بحكم العقل، واللفظ الدال عليه يشير إلى تلك الحقيقة المكشوفة بنور العقل لا مفهومها الذهني المتصور، لأن المعنى المقصود «نفس الحقائق الخارجية وجدت أم لم توجد، لأن العقل والعلم كاشفان للماهيات الخارجية بلا احتياج إلى الثبوت العقلي والعلمي، وعلى تقدير الثبوت يكون المعقول المعلوم الثابت بهما وجهاً للخارج والألفاظ سمات للخارج بواسطة هذه الوجوه، فمعنى الألفاظ والمراد منها نفس الحقائق أولاً وبالذات، وعليه الفطرة الأولية العقلائية، فالمكشوف نفس الحقائق، والأسماء سمات لها فيمكن، تعلم الإنسان أسماء الأشياء موجودة كانت أو غير موجودة»[١٢].

وعلى هذا فإن تهمة الخلط بين المفهوم والمصداق، ليس لها أساس من الصحة إذا علمنا أن الألفاظ متقومة بالخارج، وليس بالذهن، فأساس اللغة والعلم هو الحقائق الخارجية وليس المفاهيم الذهنية، وعليه فإن لفظ الوجود إما أن يشير إلى وجود الممكن، وإما أن يشير إلى وجود الله، فهي متقومة بمصداقها الذي يختلف من الله إلى الممكن، ولا يصح بحال القول إن الوجود مشترك معنوي، لأنه تشبيه بين الخلق والخالق، فلا نتهم حينها بالخلط بين المفهوم والمصداق، فالمشار إليه هنا هي الحقائق الخارجية الظاهرة بذاتها، أو بنور العلم بما هي في الخارج، فاللفظ هنا لا يتعدى كونه سمة لحقيقة خارجية، وليس هناك إطار آخر للعلم والمعرفة سوى هذا.. فالمتهم أحق بالاتهام، لكونه خارجاً عن دائرة حقيقة التعاطي المعرفي، سارحاً في دوائر هي أقرب إلى التصورات والأوهام، فلسان روايات الأئمة عليهم السلام واضح في التفريق بين الألفاظ والأسماء فيما إذا استخدمت في حق الخالق أو حق المخلوق، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من عبد الله بالتوهم فقد كفر، ومن عبد الاسم ولم يعبد المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي يصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه

(١٢) الاصفهاني، الميرزا مهدي، مصباح الهدى في أصول الفقه، مخطوط.

في سر أمره وعلانيته، فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام أولئك هم المؤمنون حقاً»[١٣]، وعن أبي الحسن عليه السلام قال: «... ولو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ، لكنه المنشئ، فرق بين من جسمه وصوره وأنشأه وبينه إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً، قلت أجل جعلني الله فداك، لكنك قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبه هو شيئاً، والله واحد والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانية؟ قال: يا فتح أحلت ثبتك الله، إنما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء فهي واحدة، وهي دلالة على المسمى..»[١٤]. وعن الإمام الرضا عليه السلام «...كما أنا رأينا علماء الخلق إنما سموا بالعلم لعلم حادث إذ كانوا قبله جهلة، وربما فارقهم العلم بالأشياء فصاروا إلى الجهل، وإنما سمي الله عالماً لأنه لا يجهل شيئاً، فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العلم واختلف المعنى على ما رأيت.. وكذا السمع والبصر..قد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى»[١٥]. وعن أبي جعفر عليه السلام «الأسماء والصفات مخلوقات المعاني، والمعني بها هو الله..» فبالتالي الأسماء والصفات هي سمة ودلالة تشير إلى حقيقة متقومة بنفسها في الخارج فليس هناك اتحاد وتطابق بين الاسم والمعنى (فمن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك) فكل ما يحمله الاسم من مفهوم ومعنى متقوم في حقيقة كونه إشارة لحقيقة المعنى المشار إليه، فإن كانت في الأسماء معاني فالمعني بها هو الله، فلا تتعدى كونها سمة كاشفة عن حقيقة خارجية.

ثانياً: مفهوم الوجود بين التحقق والامتناع

هل الوجود حقيقة مكشوفة أم غير مكشوفة؟، فإن كانت مكشوفة ومعلومة، هل لها مفهوم أم لا؟ من عرف حقيقة العلم عرف بأنه نور ظاهر بنفسه، مقدس عن المعلومية والمفهومية، لأن حقيقته نورانية طبيعتها الكشف والظهور، وعرف أيضاً أن نور العلم

(١٣) المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج٤، باب المغايرة بين الاسم والمعنى، ص١٦٥.

(١٤) التوحيد للشيخ الصدوق: ص ١٨٦.

(١٥) التوحيد: ص ١٩٠.

مختص بكشف المظلمات، أما الحقائق النورية الأخرى فإنها ليست مورداً لكشف العلم، لأنها حقائق ظاهرة بنفسها لا تحتاج إلى نور العلم، وأظهر هذه الحقائق النورية نور الوجود الذي يجده الإنسان ظاهراً بنفسه، فلا يعرف الوجود إلا بنفسه، فيتقدس عن المعلومية والمفهومية، ولكي تعرف الوجود يجب أن تتوجه إليه بالوجود نفسه لا بالعلم والشعور، ومن أسباب ضلالات البشر، أنهم تصوروا أن الوجود يدرك بالعقل فتصوروا لـه مفهوماً، في حين أن نفس العلم والعقل متحقق وجودهما بنور الوجود، فكل شيء موجود إنما يكون بنور الوجود، فحتى المفهوم الذي تصوروه للوجود هل هو موجود أم غير موجود؟ فإن كان غير موجود فانتفى المطلب، وإن كان موجوداً فيفترض أن يتحقق بالوجود، فكيف يكون مفهومه المتحقق به أكثر ظهوراً منه؟، ومن ثم كيف يتحقق هذا المفهوم؟ فإما أن يكون مفهوماً ماهوياً، أو مفهوماً فلسفياً، أما ماهوياً فليس للوجود ماهية كما يقر بذلك الفلاسفة أنفسهم، يقول: «وقد ثبت استحالة التركب لحقيقة الوجود واستحالة الماهية لـه»[١٦]، وأما فلسفياً فهو موقوف على إدراك العقل لـه، وهذا منتفٍ لأن العقل أيضاً موجود به، فمجرد تصور المفهوم للوجود هو عملية تعين الوجود بماهية، فقبل مرحلة التعين لا يمكن تصور مفهوم للوجود، فإما أن يكون الوجود متعيناً أو غير متعين، فالأول المفهوم فيه تابع للوجود المتعين بالماهية، فيكون المفهوم تابعاً للماهية وليس للوجود، وأما الثاني فيستحيل فيه فرض التصور والماهية، فعرفنا بذلك أن نور الوجود أظهر من نور العلم والعقل، فكيف تحقق المفهوم إذاً، سوف نتناول ذلك بشيء من التفصيل تحت عنوان مفهوم الوجود.

و«هذه الحقيقة التي يشار إليها بلفظ الوجود ومرادفاته في ساير اللغات ظاهرة بذاتها لكل أحد، وهي أظهر الأنوار في الظهور والواقعية، وهذا منشأ امتناع النقيضين، فهي أظهر الحقائق في الحقيقة الواقعية، وحجب الناس عنها الجهالة بطريق وجدانها وعيانها، فإن طريق وجدانها ليس هو نور العلم والفهم والشعور، فإنها غير كاشفة

(١٦) رضا الصدر، الفلسفة العليا ص ٩٦.

عنها، فمن طلبها من تلك الطرق لا يجدها ويصير محجوباً عنها، بل الطريق إلى معرفتها نفسها فإنها أظهر الحقائق في الواقعية والظهور بذاتها»[١٧]، ولمعرفة هذه الحقيقة جيداً لا بد أن نفرق بين الوجود والموجود «فمن الخلط بين الوجود والموجود انطلق البشر إلى القول بأصالة الوجود (لا الماهية)، وتجاهلوا الفوارق المائزة بين طبيعة الأشياء، ودفعت هذه الجهالة بهم إلى ضلالة أخرى هي الخلط بين الوجود والمُوجِد، فاحتجبوا عن الله سبحانه ببعض خلقه»[١٨]، فالموجود هو ما نراه ونلمسه ونتحسسه، مثل السماء والأرض والحجر والشجر وغيرها، أما الوجود فهو الحقيقة التي تجعل السماء والأرض موجودة، وهي مشتركة بينها، فإن تحقق هذه الموجودات وبقاءها واستمرارها إنما هو بنور الوجود.

ولكي نجد الفرق واضحاً بين الوجود والموجود، نلاحظ هذا التداخل بين الموجود والعدم، فكل موجود محدود بالعدم ومحاط به، مما يهدينا إلى أن ذات الموجودات هو العدم الذي أشرق بنور الوجود، فلولاه لم يكن الموجود موجوداً، فيتضح بذلك أن الوجود شيء والموجود به شيء آخر، فالموجود حادث مسبوق بالعدم، فكيف يكون الشيء ذاته الوجود ويكون معدوماً في لحظة ما؟، ولا يتوقف الأمر هنا على القول: إن العدم هو مادة للوجود، وإن الله خلق الكون من عدم، فينقلب ذات العدم إلى الوجود «بل عطاء نور الوجود إلى العدم عطاء مستمر، بحيث لو توقف العطاء يحول الموجودات إلى عدم. وهذا التفسير يهدينا إلى الفرق الكبير بين الوجود كحقيقة ثابتة ظاهرة بذاتها، والموجود كظل متطور ظاهر بغيره»[١٩].

ومن هنا نعرف أن حقيقة الوجود ليست مفهوماً منتزعاً من الموجودات، وإنما حقيقة متحققة، ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها، بها يخرج الموجود من حيز العدم، أما الموجود فهو سنخ آخر ومرتبة ثانية تختلف في الحقيقة والجوهر عن مرتبة الوجود.

(١٧) الأصفهاني، الميرزا مهدي، أبواب الهدى مخطوط.
(١٨) المدرسي، السيد محمد تقي، بحوث حول القرآن الحكيم: ص٦٧.
(١٩) المصدر السابق ص٧٤.

ثالثاً: وجود الله بين التعطيل والتشبيه

وهكذا يتضح أن خلط الفلاسفة بين الوجود والموجود، وإعطاءهما معنى واحداً مقابلا للعدم، هو السبب في القول بأصالة الوجود والاشتراك المعنوي، «والحاصل أن المفهوم الفلسفي للوجود يساوي مطلق الواقع، وهو المقابل للعدم، وحسب الاصطلاح فإنه نقيضه، ولهذا فهو يشمل الذات الإلهية المقدسة والواقعيات المجردة والمادية، الجوهر منها والأعراض، والذوات والحالات»[٢٠]، فأصبحت حقيقة الوجود عندهم حقيقة واحدة في الواجب والممكن، فكل ما يصدق عليه الوجود يرجع إلى معنى واحد، وهذه النتيجة مبنية على أن حقيقة الوجود هي نفي العدم مما يقودنا إلى النقطة الثالثة: وهي أن حقيقة الوجود متقومة بمعرفة النقيض وهو العدم، وهذا خلط واضح بين حقيقة الشيء ولازمه، فنفي العدم هو لازم الوجود لا حقيقة الوجود، فالعلم ليست حقيقته هي نفي الجهل، وإنما هي لازم له، فالعلم حقيقة وجودية ونفي الجهل حقيقة عدمية، فالوجود ليس من الإضافيات التي لا تعرف إلا بالنسبة إلى شيء آخر كالعدم؛ ومن هنا نتفق معهم على أن كل موجود ليس بمعدوم، ولا نسلم بأن حقيقة كل موجود هي حقيقة واحدة، فإن كان هناك اشتراك معنوي فهو من باب نفي العدم، لا التطابق بين كل معاني الوجود بحيث يكون حقيقة واحدة، وأما حقيقة لفظ الوجود فهي متقومة بالمعنى المشار إليه في الخارج، فإن كان المقصود بها الموجود، فتكون حقيقتها بحقيقة الموجود المتحقق في الخارج، من المخلوقية والذاتية العدمية والفقر والعجز، وكل لوازم المخلوق، وإن كان المقصود بها الوجود الذي به يتحقق الموجود في الخارج، فحقيقته هي نور مخلوق ظاهر بنفسه مظهر لغيره به يخرج المخلوق من حيز العدم، وإن كان المقصود به الله سبحانه وتعالى فإن حقيقته هي الكمال المطلق القائم بنفسه، فكل ما يصدق عليه لا يصدق على الموجود، وكل ما في الموجود هو بخلافه، فالوجود الذي يوصف به الخلق مخلوق بخلاف الوجود الذي يوصف به الله عز وجل، وهو إثباته وإخراجه من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه، فعن أبي عبد الله عليه السلام في رده على الزنديق الذي قال: فما هو؟ قال الإمام: «هو

(٢٠) المنهج الجديد ج١ ص٢٧٨. (مصدر سابق).

شيء بخلاف الأشياء، ارجع بقولي: شيء إلى إثبات معنى، وأنه شيء بحقيقة الشيئية، غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام، ولا تنقصه الدهور ولا يغيره الزمان...»[٢١] ونتجاوز بذلك إشكالية ارتفاع النقيضين الوجود والعدم، فالله ليس في حد الموجود، وبذلك تختلف الرتبة والسنخية التي هي شرط ارتفاع النقيضين.

ومن هنا كانت تأكيدات الشرع بعدم مقايسة الخلق بالخالق لعدم وجود أي نوع من أنواع الاشتراك المعنوي، بل هناك بينونة كاملة بين الخالق وخلقه، فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «لا يليق بالذي هو خالق كل شيء إلا أن يكون مبايناً لكل شيء متعالياً عن كل شيء»، وعن الإمام الرضا عليه السلام قال: «فالحجاب بينه وبين خلقه لامتناعه مما يمكن في ذواتهم، ولإمكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصنوع والحاد والمحدود»، عن الإمام علي عليه السلام «دليله آياته.. ووجوده إثباته.. ومعرفته توحيده.. وتوحيده تمييزه عن خلقه. وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة، إنه رب غير مربوب، كل ما يتصور فهو خلافه»، ويقول الإمام الرضا عليه السلام: «مباينته إياهم مفارقته إنيتهم..وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، مباين لا بمسافة، فكل ما في الخلق لا يوجد في الخالق، وكل ما يمكن فيه يمتنع عن صانعه».

فهل بعد ذلك يمكن إيجاد مفهوم مشترك بين الله وخلقه وبين وجود الله ووجود الممكن، إذاً الاشتراك لا يتعدى أن يكون لفظياً وليس معنوياً، فلفظة الوجود مشتركة بين الله وخلقه ولا يتحقق لها معنى إلا بمصداقها والجهة المشار إليها بها.

أصالة الوجود أم الماهية؟

بعد إثبات حقيقة الواقع وإمكانية التعرف عليه من قبل الفلسفة الواقعية دار الجدل بينهم حول طبيعة الموجود وأصله هل هو الماهية أم الوجود؟، فما هو الوجود؟ وما هي الماهية؟.

---

(٢١) الصدوق، الشيخ محمد علي، التوحيد ٢٤٤.

الوجود هو ذلك المفهوم العام المشترك الذي ينطبق على هذه الأمور الواقعية، يقول السيد الطباطبائي: «الوجود بمفهومه مشترك معنوي يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد، وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء أو ننفيه عن أشياء»[٢٢].

أما الماهية فهي ذلك المفهوم الخاص الذي يختص بكل أمر من الأمور الواقعية، مثل مفهوم الحجر والشجر والمدر... فهذه المفاهيم تنطبق على مورد معين ومحدد، والماهية في المرحلة السابقة للوجود والتحقق هي في حد الإمكان حيث يتساوى فيها الوجود والعدم، فهي ليست موجودة لعدم تعلق الوجود بها، وليست معدومة، فإن كان ذاتها العدم لا يتحقق لها الوجود فهي بما هي هي لا وجود ولا عدم، «فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا شيئاً آخر»[٢٣].

وبذلك اتضح أن كل موجود له حيثيتان: حيثية الماهية وحيثية الوجود، وهذا التغاير هو ذهني فحسب، أما في الواقع والخارج فهما متحدتان من حيث الهوية، وكل «موجود ممكن الوجود فله حيثيتان: إحداهما حيثية الماهية، والأخرى حيثية الوجود»[٢٤].

وبعد أن اعترفت الفلسفة الواقعية بهذا التفريق وقع الخلاف على الأصالة هل هي للماهية أم للوجود أم لكليهما أم كلاهما اعتباريان؟، انحصر الخلاف أخيراً بين أصالة الماهية وأصالة الوجود، فذهبت المدرسة الإشراقية إلى أصالة الماهية واختار ملاّ صدرا أصالة الوجود، وهو يقول: «وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك»[٢٥].

وما يهمنا التركيز عليه في هذا المبحث هو القول بأصالة الوجود لأنه مختار معظم الفلاسفة المسلمين.

---

(٢٢) نهاية الحكمة ص ٨، (مصدر سابق).

(٢٣) الزنجاني، السيد ابراهيم، بداية الفلسفة الإسلامية ص ٨٧.

(٢٤) المنهج الجديد ج١ ص ٣٢٤، (مصدر سابق).

(٢٥) المصدر السابق ص٣١٩ نقلاً عن الأسفار الأربعة ج١ ص ٤٩.

أصالة الوجود

ويتحقق الاستدلال على أصالة الوجود بعد تحقق الاستدلال على كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً معنوياً بين كل الوجوديات فهو الخطوة الأولى في بحث أصالة الوجود.

ويمكن تلخيص البرهان على كون الأصيل هو الوجود والماهية أمر اعتباري، بالنظر إلى أنّ واقعية الأشياء إما أن تكون وجوداً أو تكون شيئاً له الوجود، أما الأول فقد ثبت به المطلب، وأما الثاني تكون الماهية أمراً عرضياً والوجود تعلق بها، مما يثبت بكلا الاحتمالين أصالة الوجود، لأن كل شيء «أي كل أمر واقعي إنما يتوفر على الواقعية تحت ظل الواقع، وإذا فرضنا أن واقع الوجود نسلب عنه الوجود، فيكون عدماً، فهذا الفرض لا يتعدى الوهم الفارغ، ومن هنا نستنتج: أن الأصل الأصيل في كل شيء هو وجوده، والماهية أمر ذهني»[٢٦]، فالوجود هو المشترك بين كل الواقعيات والماهية مختصة بكل موجود على حدة، فالأصالة للمشترك العام، لأن الماهية مختصة، وما يصحح أصالة الوجود جواز إثبات الوجود وسلبه عن الماهية، فإن كان الوجود عين ذاتها لا يصح سلب الشيء عن نفسه، فالقول: إن الإنسان موجود والجبل موجود والعنقاء غير موجودة، مما يدلل على أن المحمول في كل القضايا هو الوجود، فتحقق أن الماهية اعتبارية والوجود هو الأصيل.

يقول السيد الطباطبائي: «الماهية لا تأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود»[٢٧].

وإذا لاحظنا كل ما ذكر نجد أن الأمر في أصالة الوجود مبني على الاشتراك المعنوي بين الموجودات، وأن الحدود الماثلة بين الموجودات هي من لوازم الماهية الاعتبارية، ومن هنا استبعد رأي المشائين في كون

---

(٢٦) الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ج٢ ص ٥٥.
(٢٧) نهاية الحكمة ص ٩. (مصدر سابق).

التباين بين الموجودات الخاصة إنما هو بتمام ذواتها، فكان الاعتراض عليهم مبنياً على امتناع تحقق المفهوم الواحد من الوجودات المتباينة، وقد رد الحكيم السبزواري، «هذا القول بأن المعنى الواحد لا ينتزع من حقائق متباينة متخالفة من دون جهة واحدة تكون هي في الحقيقة منشأ لانتزاع ذلك المعنى الواحد، وأتى بدليل في شرحها ونقل عن صدر المتألهين أنه قال: امتناع انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف من الفطريات»[٢٨].

ومن هنا نجد أن افتراض المعنى الواحد متقدم على كل مراحل البرهان على أصالة الوجود والاشتراك المعنوي، في حين أنه في مرحلة البحث والتحقيق تتساوى فرضية المعنى الواحد وعدمه، وتتساوى أصالة الوجود والماهية، وهذه هي المصادرة بعينها، فكل البراهين السابقة مبنية على تسالم أن الوجود معنى واحد وهو المتأصل، فالبرهان القائم على حمل الوجود وسلبه مبتنٍ على تأصل الوجود، كما أن تحقق الواقعية قائم على كون الوجود في الله هو الوجود في المخلوق، وهذا مما لا دليل عليه، ويتضح من خلال الأمرين التاليين:

أولاً: فإنه مفترض فيه الوحدة المعنوية بين كل مراتب الوجود، وهذا ما عليه البحث والاعتراض، فإذا لم نفترض أن هنالك اشتراكاً معنوياً في الوجود، لا يثبت دليل الحمل والسلب، لأنه متقوم على أن الوجود واحد بين الموجودات، فيكون الدليل متقوماً على الفرض نفسه الذي نبحث في إثباته، هذا بالإضافة إلى أن الحمل والنفي يكفي فيه اشتراك الموجودات المخلوقة في معنى الوجود ولا يستدعي ذلك تعميمها إلى وجود الله.

ثانياً: إن هذا الأمر مبني على قاعدة فاسدة وهي: كل شيء إن لم يكن موجوداً فهو معدوم فلا مرتبة ثانية بين الوجود والعدم، أي إن حقيقة الوجود وواقعيته هي نفي العدم، سواء كان في الواجب أو في الممكن، وقد بينا أن نفي العدم هو لازم الوجود وليس حقيقته،

(٢٨) الطهراني، السيد هاشم الحسيني، توضيح المراد، تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد ص ٤٧.

فيكفي في الواقعية أن تكون الأشياء ثابتة ومتحققة فهي تشترك في كونها ليست عدماً، ثم تتقوم حقيقة المتصف بالوجود بنفس الشيء المتحقق في الخارج، فإن كان الله فهو الخالق المباين لخلقه، وإن كان الموجود فهو مخلوق وحينها لا يمكن الفصل بين الموجود والماهية، وهذا كافٍ لإثبات معنى واحد بين الواقعيات المتباينة بكونها مشتركة في أنها ليست عدماً، وهو كافٍ أيضاً لصحة الحمل، فالقول: إن التفاحة موجودة والجبل موجود واجتماع النقيضين ليس بموجود... فيكفي في الحمل هنا أن تشترك هذه الأمور في كونها ثابتة متحققة، بمعنى أنها معدومة أو ليست معدومة، ولا يستدعي حمل الأشياء على الوجود الاشتراك والتطابق الكامل بين كل معاني الوجود، لأن معناه متقوم بتشخص نفس الموجود نفسه في الخارج، فوجود الإنسان ووجود الجبل مشتركان في كونهما متحققين ومخلوقين بنور الوجود وهما ليسا عدماً، أما حقيقة وجودهما فهي متقومة بماهية كل واحد في الخارج، فحقيقة وجود الإنسان غير حقيقة وجود الجبل، فكل حقيقة متقومة بما هي في الخارج، ولا يستدعي أن يكون كلاهما حقيقة واحدة حتى يصح حملهما عليها، فيكفي أنهما ليسا عدماً.

أما التفريق الحاصل بين الوجود والماهية فهو متوقف على إثبات الوجود الذهني، لأن الفصل من لوازم الوجود الذهني، وسوف نعقد عنواناً خاصاً لهذا الأمر، فالوجود والماهية في الواقعيات شيء واحد لا يمكن التفريق بينهما، فالمحدودية من لوازم الوجودية في الخارج والتباين حاصل من ذات الشيء الذي تعلق به الجعل الإلهي، وهو الإنسان بما هو إنسان، والحجر بما هو حجر، وهكذا.. بحيث لو لم يكن ذلك الجعل لذات الشيء لكان العدم، لأن ذاته العدم، فالوجود حقيقة مجعولة لذات الشيء وليست هي حقيقة ذاتية منفصلة عن جعل الجاعل وحدود الجعل، ولا يعني هذا القول بأصالة الماهية، لأن الماهية نفسها متحققة ومتحصلة بنفس الجعل الإلهي، فالموجود بما هو موجود محدود بالماهية، والماهية لازم ذاتي للموجود نفسه، بمعنى أن الماهية بما هي هي متشخصة ومتحققة بالموجود نفسه في الخارج، وهذا هو تفسير الخلق، وهو إثبات الواقع بما هو متحقق في الخارج، لا يمكن في صقع الواقع الفصل بين الموجود وماهيته.

«فالذي لـه التحقق، ذاك الذي يقال له: شمس أو قمر أو بشر أو شجر أو حجر، قولاً إطباقياً من عامة عقلاء الناس، لا يعقلون للوجود حقيقة، ولا يرون إلا الذات المشخصة بالشخصية الخاصة»[٢٩]، أما قبل التحقق والإيجاد فليس هنالك معنى للقول: إن الماهية لا وجود ولا عدم، بل هي عدم، فعلى حسب نظرية الخلق هناك تقدير الله للأشياء ثم هداها أي أخرجها من حد التقدير إلى حد القضاء والإبرام، والماهية بهذا المعنى مخلوقة ومقدرة بعد أن لم تكن، فيكون الخلق على ضوء ذلك، إيجاد الموجود بحقيقته الخارجية بعد أن لم يكن، وهذا الإيجاد مستمر لحاجة المخلوق له، ولولاه لكان عدماً محضاً، فكونه موجوداً لا يعني أن موجوديته قائمة بذاته بل هي معلقة بجعل الجاعل وليس بأصالة الوجود، والله تعالى قادر على تبديله إلى ما لا نهاية، يخلق ما يشاء بقدر ما يشاء كيف يشاء متى شاء، ولا يحمل هذا القول على أصالة الماهية والوجود معاً، فالتفكيك بينهما أمر اعتباري لا تحقق له، وإنما الأصالة هنا للخلق والجعل والإبداع الذي يتعلق بأمر الله عز وجل وإرادته، قال أبو عبد الله عليه السلام: «خلق الله المشية قبل الأشياء، ثم خلق الأشياء بالمشية»[٣٠]، فهذا الموجود معلق بمشية الله سبحانه ولا تأصل لـه في الوجود ولا في الماهية.

وثَمَّ اعتراض مفاده أن المفهوم الذهني للشيء هو ماهية الوجود الخارجي، والماهية الموجودة في الأذهان هي بعينها الموجودة في الأعيان، فلو كانت الماهية متقومة ومتشخصة بآثارها ولوازمها فَلِمَ لا نجد تلك الآثار على الوجود الذهني للماهية؟ فمفهوم النار مثلاً في الذهن لا يحمل آثار النار الخارجية من الإحراق، مما يعني أن الماهية ليست هي التشخص في الخارج، فلو كانت الماهية متحققة بآثارها في الخارج لكانت الآثار في الذهن أيضاً، ومن هنا صح سلب الوجود عنها.

إلاّ أن هذا الاعتراض مبني على مقدمتين غير مسلم بهما:

الأولى: كون المفهوم الذهني هو ماهية الوجود الخارجي، وأن المعلوم من الخارج هو ماهية الموجودات، وقد بينا في فصل العلم أن

---

(٢٩) الخرساني، محمد جواد، هداية الأمة إلى معارف الأئمة ص ٤٥١.
(٣٠) التوحيد، ص ٣٣٩ (مصدر سابق).

العلم ليس انطباع صور الأشياء في الذهن أو تجريد الماهيات عن الوجود العيني للتعرف عليه، إنما العلم بالكشف الكامل للموجود بما هو متحقق ومتشخص في الخارج، ومن هنا لا نسلم لهم بكون العلم عن طريق تلك المفاهيم الماهوية والفلسفية. ثم إننا لو سلمنا بتلك الصور والمفاهيم الذهنية إلا أننا لا نعترف بأكثر من كونها رسوماً ونقوشاً للمعلوم كالنقش على المرآة والورق والصور الفوتوغرافية، فهي لا تعبر عن أكثر من شكل الموجود لا ماهيته، وإذا اعترفنا بوجود هذه الصورة التي تعكس نقش الموجودات الخارجية فلا بد أن نعترف بوجود صور لا تعبر عن أي موجود له تحقق في الخارج، كصورة العنقاء مثلاً أو تصور نهر من زئبق، ومن هنا نكتشف أن للنفس مقدرة على التصور إما أن تكون تلك الصورة لها واقعية أو ليست لها واقعية، فهي في حدود النفس متساوية في عرض واحد، أما تمييز الصحيح من غيره فليس من حكم النفس إنما هو من تدخل العقل، وقد ناقشنا هذا الأمر بالتفصيل في فصل العلم والعقل[٣١].

وإذا سلمنا بأن الماهية الذهنية هي عين الماهية الخار جية، فليس هنالك دليل على تعميم الآثار للماهية العينية والذهنية، فإن الآثار ثابتة للماهية بشرط تحققها في العين، وذلك أن الآثار ليست ذاتية تابعة للذات بما هي ذات وإنما هي مجعولة بجعل الجاعل، فلا مانع أن يكون الجاعل جعل لها الآثار بشرط العين بعنوان الاقتضاء لا بعنوان الذاتية والعلية، فالنار مثلاً ملازمة للإحراق ولكن بتعلق الإرادة الإلهية الجاعلة، ولذلك يمكن تخلفها عن أثرها كما في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾[٣٢].

وثانياً: مبتنى هذا الأمر على كون الأصيل في الخارج إنما هو الوجود، وهو محل البحث والتحقيق وغير مسلم به، فأصحاب أصالة الماهية يمكنهم النقض بأن مفهوم الوجود في الذهن لا يحمل هذه الآثار أيضاً، والمتأصل لا ينفك عن آثاره في الذهن وفي الواقع، فإن كان ما في الذهن هو مفهوم الوجود، وما في العين حقيقة الوجود،

---

(٣١) راجع فصل (العقل والوحي.. دراسة في حقل المعرفة) من هذا الكتاب.

(٣٢) سورة الانبياء، آية٦٩

فالاعتبار نفسه متحصل في الماهية، فإن كانت حقيقة الوجود لا تتحقق في الوجود الذهني فكذا الماهية أيضاً.

بداهة مفهوم الوجود

تسالم الفلاسفة على كون مفهوم الوجود مفهوماً بَدَهيًّا ليس بحاجة إلى تعريف، بل هو غير قابل للتعريف، «يعتبر مفهوم الوجود من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من جميع الموجودات بديهية، فهو ليس بحاجة إلى تعريف، ولا تعريفه ممكن إن حاول أحد ذلك»[٣٣]، ذلك لأن تعريف الشيء يعني تجزئته إلى جنس وفصل، والوجود مفهوم بسيط لا يقبل التجزئة، وليس هنالك شيء أعم منه لتعريفه، فإذا قلنا: إن للوجود جنساً فإما أن يكون هو الوجود، وإما أن يكون غير الوجود، ولا شيء غير الوجود، فإذا كان الجنس هو الوجود، فما هو الفصل إذاً؟ هل هو شيء غير الوجود؟ ولا شيء غير الوجود، فالفصل أيضاً هو الوجود، فأصبح الفصل يفيد أصل ذاته مع أن الفصل يفترض أن يفيد وجود الذات لا أصل الذات، فانقلب الفصل المفصل إلى مقوم وهو محال.

كما أنه ليس للوجود مادة وصورة خارجية، و ليس له مادة وصورة عقلية أيضاً، لأن المادة والصورة العقلية هي الجنس والفصل، وقد أثبتوا بطلان ذلك، لأن الوجود «لا يكون جزءاً لشيء، لأن الجزء الآخر والكل المركب منهما إن كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه، وإن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود كان باطل الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب. وبهذا البيان يثبت أن الوجود لا جزء له، ويتبين أيضاً أن الوجود بسيط في ذاته»[٣٤].

ولكن السؤال كيف تحقق ذلك المفهوم البدهي إذاً؟ فهل هو من جنس المفاهيم الماهوية؟ أم المفاهيم الفلسفية؟.

وهل نجد هناك طريقاً آخر لانتزاع مفهوم غير هذين الطريقين كما بينتم، فكل مفهوم قام على وصف الخارج إما أن يكون من باب

---

(٣٣) المنهج الجديد ج١ ص ٢٦٥ (مصدر سابق).

(٣٤) نهاية الحكمة ص١٣ (مصدر سابق).

الماهية. وإما أن يكون من باب المفاهيم الفلسفية، أما المفاهيم المنطقية فبعيدة. لأنه ليس لها تحقق خارجي وإنما هي ذهنية بحتة، فعروضه واتصافه ذهني، و«المفاهيم التي لها مصداق خارجي حسب الاصطلاح فإن اتصافها خارجي تنقسم إلى قسمين: أحدهما تلك المفاهيم التي هي بمنزلة قوالب لأمور متشابهة وهي تشخص حدودها الماهوية أي المفاهيم الماهوية. والثاني تلك المفاهيم الحاكمة عن أصل الوجود والعلاقات الوجودية. وأيضاً عن النقيض والأمور العدمية، وهي لا تبين ماهية خاصة أي المفاهيم الفلسفية»(٣٥).

وعلى ضوء هذا المبنى لا يمكن تحقق هذا المفهوم المتصف بالبداهة. فأما المفهوم الماهوي فإنه لا يتحقق فليس للوجود ماهية، وأما المفهوم الفلسفي فلا يتحقق أيضاً لأنه ليس للوجود تصور أصلاً، فكيف يستخلص منه مفهوم فلسفي؟ ومفهوم الشيء فرع تصوره، والوجود بما هو وجود لا صورة له، وكما قال الفلاسفة: إن المفاهيم الفلسفية هي عروض خارجية واتصاف في الذهن، ولا يمكن تحقق أي اتصاف في الذهن للوجود، و«إننا إذا أردنا أن ندرك الوجود من خلال التصور ومن خلال العلم الحصولي فهذا غير ممكن»(٣٦).

وإذا لم يمكن تصور الوجود من جهة العلم الحصولي، فلا يبقى مجال لتحقق هذا المفهوم الفلسفي إلا من باب إدراكه بالعلم الحضوري من قبيل إدراك النفس للنفس، وهو ما يؤكده الأستاذ مطهري قائلاً: «وما نقوله من أن كنه الوجود في غاية الخفاء يقصد منه أنكم مهما أردتم أن تدركوه بصورة فليست هي صورته وليست هذه حقيقته، لكن يمكن إدراك الوجود نفسه بنحو العلم الحضوري، فتلك الأنا التي تدركونها إدراكاً حضورياً هي حقيقة وجودكم»(٣٧).

لكنا نقول: إن كانت تلك الأنا التي ندركها إدراكاً حضورياً هي الوجود ذاته فهي ليست في غاية الخفاء وإنما في غاية الوضوح، فإن كان الحضور أمراً واضحاً، وكان الحاضر هو الوجود نفسه فوضوحه لا

(٣٥) المصدر السابق ص ٢٦٣.
(٣٦) المطهري، الشيخ مرتضى، شرح المنظومة ج١ ص ٢١.
(٣٧) شرح المنظومة ج١ ص ٢١. (مصدر سابق)

ريب فيه، إلا إذا لم يكن ذلك الإدراك للوجود نفسه، ومن هنا نتعرف على موضع المغالطة في كلامه، وللوقوف على ذلك لا بد أن نفرق بين النظر إلى الوجود بما هو وجود، وبين النظر إلى الوجود المتلبس بالماهية، فتلك الأنا المدرَكة بالعلم الحضوري هل هي ماهية النفس المتحققة بالوجود؟ أم هي الوجود العيني للنفس بعيداً عن ماهيته؟ بمعنى هل الحضور هو حضور ماهية أنفسنا لأنفسنا؟ أم هو حضور ذات الوجود إلى أنفسنا؟، فإن كان الأول فالمفهوم للماهية وليس للوجود، وإن كان الثاني فهو:

أولاً: مدرك في غاية الوضوح، فبالتالي كنه الوجود في غاية الظهور، إلا إذا لم يكن هذا الشيء المدرك هو الوجود.

ثانياً: ليس فيه محصل، لأن الوجود بالطبع حاضر لدى نفسه، أي ذاته هي ذاته فلا يتحقق معنى من هذا الحضور، فهو أشبه بتعريف الماء بعد الجهد بالماء، فإذا كان الأنا هي تعبير عن وجودنا، فحضور الأنا للأنا هو إثبات لها لا غير، فبالتالي الوجود هو الوجود لا حيثيتان فيه، وأي محاولة أخرى هي دعوة لتفكيك البسيط وهو محال.

أما القول: «فلو أدرك الإنسان الألم بالعلم الحضوري فهذا هو الوجود العيني للألم لا تصور الألم وكذا اللذة»[٣٨]، هذه مغالطة أخرى لأن الإدراك على مبنى الفلاسفة كيفية نفسانية، أو هو مرتبة من مراتب النفس، وكلها من مقولات الكيف والتجرد، فكيف يكون الوجود بعينه حاضراً وموجوداً في هذه الكيفية النفسانية، أي وجود نفس الألم بعيداً عن التمين بالماهية؟، وهذه عودة إلى نقطة البداية، ففي عالم الإدراك تتعامل النفس مع صور الأشياء ومفاهيمها لا ذواتها العينية، سواء في العلم الحضوري أو الحصولي، ولم يبق إلا القول: إن الإدراك هو كشف للشيء نفسه، فالألم هو كشف الألم نفسه، وإدراك النار في الخارج هو كشف للنار نفسها في الخارج، وحينها يكون إدراك الألم هو نفس وجود الألم، أما إذا كان الإدراك عن طريق الاتحاد مع الكيف النفساني، فالمتحد هو المفهوم ومن هنا كان المدرك هو مفهوم الألم،

(٣٨) المصدر السابق.

ومن المعلوم عند الفلاسفة أن للألم مفهوماً، إلا أن يقولوا ليس هناك فرق بين مفهوم الألم ووجود الألم، فإن كان هناك فرق فالمدرك هو المفهوم وليس الوجود، وإن لم يكن فرق فكنه الوجود ليس في غاية الخفاء، لأن مفهومه مدرك وهو عين كنهه.

وهذا ما يقودنا إلى أن التفريق الذي ذكرته الفلسفة بين حقيقة الوجود وكنه الوجود ليس في محله، لأن الوجود بما هو وجود بسيط غير مركب لا ماهية له، فحقيقته هي عين كنهه وكنهه هو عين حقيقته، فإن كانت حقيقته مفهومة فكنهه مفهوم بلا فرق، ومجرد التفريق ملاحظ فيه الماهية وحينها يكون المفهوم المحصل هو للماهية وليس للوجود، فلا يصح بعد ذلك قول السبزواري:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

فهذا المفهوم المعروف لأي شيء؟! وأمامنا حقيقة بسيطة لا تركيب فيها، حتى التعين والواقعية ملاحظ فيها التركب مع الماهية، وهي خارجة عن الوجود بما هو وجود، أي اعتبار واحد، وهو كنهه وحقيقته، فإن كان مفهوماً فكنهه كذلك، وليس أمامهم إلا أن يقولوا: إن الموجود هو ذلك الشيء المتحقق في الخارج لا غير وهو عين بداهته وليست هنالك حقيقة للموجود غير المتشخص في الخارج.

الوجود والموجود حقيقة أم حقيقتان؟

كما ذكرنا في السابق، أن التفريق بين الوجود والموجود ضروري، وأن الخلط بينهما هو منشأ كثير من الأخطاء في الفلسفة، فإذا تعمدنا عدم التفريق بين الوجود والموجود، لا يكون سبباً لإثبات حقيقة واحدة للوجود خلف الموجودات المتشخصة بالماهية في الخارج تسمى الوجود، لأن عدم التفريق لا يثبت إلا مفهوماً واحداً منتزعاً من الموجودات، وإثبات المفهوم ليس بالضرورة إثبات حقيقة خلف المفهوم سوى منشأ الانتزاع وهو الموجودات المتقومة بالماهية لا غير، فليس هنالك معنىً آخر متقوم بذاته يسمى الوجود، هو أصل تحقق تلك الموجودات، يمكن التعرف عليه من خلال المفهوم، فالكلي لا تحقق له «فتوهموا

على هذا الأساس أن للوجود مفهوماً متصوراً يكون هو الحاكي عن حقيقة الوجود»[٣٩]، إذ إن إهمال هذه الحقائق المتشخصة في الخارج، والتعامل مع مفهومها المشترك، أي الموجود بما هو موجود، أو الوجود المطلق، قفزة واضحة عن الحقيقة المتعينة في الخارج

وإن قولهم: «فإن موضوع هذا العلم أي الفلسفة هو الوجود المطلق، أو الموجود بما هو موجود، ويعتبر مفهوم الموجود من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من جميع الموجودات بديهيةً»[٤٠]، وهذا المفهوم المنتزع لا يكون مسوقاً لإثبات حقيقة خلف هذا المفهوم يعبر عنها بالوجود المطلق، فهو لا يتعدى كونه من الكليات التي لا تحقق لها في الخارج إلا بمصاديقها، أما الواقع والوجدان فإنهما كاشفان عن الموجودات المتعينة بالماهية التي تم منها الانتزاع لا غير، وذلك كمفهوم البياض المنتزع من اللون الأبيض المتعين في محله، فكل شيء أبيض يشترك في هذا المفهوم ولكنه ليس دليلاً على إثبات حقيقة متحققة في الخارج تسمى صرف البياض.

ولكن كيف جاز لنا نحن القول بأن الوجود حقيقة واقعية، هو نور ظاهر لنفسه مظهر لغيره، وهو مختلف عن الموجودات المتحققة به اختلافاً في السنخ والرتبة، وما هو الفرق بين قولنا وقولهم: إن الوجود هو مفهوم مشترك بين الموجودات، وهو مطلق الواقع وهو حقيقة واحدة ذات تشكك ومراتب؟ فالوجود عندهم أيضاً «ظاهر بذاته كالنور حقيقةً وليس تشبيهاً، ومظهر لغيره، لأن موجودات لم تكن ثم بفضل الوجود وبركته أصبحت متحققة»[٤١]، وكما عرفوه أيضاً بذلك الشيء الموصوف بالكمال، لا نقص فيه وليس فيه هلاك ولا فناء، لأن «حقيقة الوجود السارية في هياكل الأشياء التي يتوجه إليها الأولياء، وليس لها هلاك ولا فناء، لا تتصف بالكمال والنقص من حيث هي هي، بل هي الكمال الحقيقي كله»[٤٢]. فما هو الفرق إذاً؟

(٣٩) أبواب الهدى مخطوط. (مصدر سابق).
(٤٠) المنهج الجديد ج١ ص٢٦٥، (مصدر سابق).
(٤١) هرم الوجود ص ٦٣، (مصدر سابق).
(٤٢) توضيح المراد، (مصدر سابق).

فإذا سعينا لإيجاد توافق، فقد يكون في أن الوجود حقيقة ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها، أما وجه الاختلاف فهو:

أولاً: في أننا تعرفنا على الوجود بذاته وليس بمفهومه وتصوره لأن الوجود عندنا نور ظاهر بنفسه لا يمكن التعرف عليه بالعقل حتى يمكن تصوره.

ثانياً: أن مفهوم الوجود المتصور عند الفلاسفة هو معنىً واحد يشترك فيه كل موجود حتى الله سبحانه وتعالى، هذا المفهوم المتصور للوجود لا يمكن حصره في معنى محدد وإنما هو متأصل في كل موجود، وهذا خلاف قولنا، فإن الوجود الذي عرفناه بذاته هو حقيقة نورانية، وهو فعل الله وخلقه، به يتحقق الموجود في الخارج بجعل متواصل، فذات الموجود هي العدم المحض لولا تعلق الوجود به.

ثالثاً: إن حقيقة الوجود عند الفلاسفة هي واجبة الوجود وهي ذات الله سبحانه وتعالى، أما الموجودات فهي تعينات لتلك الحقيقة الواجبة التي تفيض الوجود على ماهيات الأشياء، أما عندنا فالوجود هو حقيقة مخلوقة مجعولة من قبل الله سبحانه وتعالى، وهي فعله وتجلي إرادته، وليست هي ذاته، بل هي مباينة له بينونة صفة لا بينونة عزلة[٤٣].

الوجود إما واجب وإما ممكن:

فإذا كان الوجود الذي تبحث فيه الفلسفة هو تلك الحقيقة الظاهرة بنفسها المظهرة لهياكل الأشياء، وأنها هي الكمال المطلق لا نقص فيه، وهي الوجود المحض لا فناء فيه، والوجود ثابت لها بالذات، فكيف نفسر هذا النقص المتحقق في الموجودات؟.

وقد أجابوا على هذا السؤال، بأن هذا النقص ليس من لوازم الوجود، إنما من لوازم الماهية، فالوجود عندما يتعلق بمرتبة من

(٤٣) سوف نناقش هذه النقطة بشيء من التفصيل تحت عنوان منفصل فيما يأتي.

مراتب الموجودات المحددة بالماهيات يظهر ذلك النقص وهو من آثار الماهية، «فإذا قلنا مراتب الوجود تختلف بالكمال والنقص، أو قلنا مراتب الماهيات تختلف بالكمال والنقص، كما هو مقالة أهل الإشراق، فبالعرض والمجاز، لأن الوجود من حيث هو هو كمال لا غير، ونقص الوجود بالإضافة إلى وجود آخر باعتبار تحدده بماهية دون ماهية، والماهية من حيث هي هي نقص لا غير»[٤٤]، فإذاً الوجود عند الفلاسفة كمال لا نقص فيه من كل الجهات إلا إذا تعلق بالماهيات الناقصة بالذات، فكل نقص نصف به الوجود فهو من باب المجاز، لأن النقص تابع للماهية المتعينة بالوجود، أما بذاته فهو الكمال لا غير، فمن هنا لا تصدق تلك القاعدة التي بنيت عليها أهرامات من الفكر الفلسفي وهي: «الوجود إما واجب، وإما ممكن»، لأن الإمكان هو مرحلة تعين الوجود بالماهية وهو أمر ثانوي على حقيقة الوجود، فالوجود بما هو وجود لا يمكن تصور الإمكان فيه، لأنه كمال لا نقص فيه، فكيف تكون الحقيقة الواحدة التي تتصف بالكمال والوجود الذاتي حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة؟.

فإن قيل: ذلك من باب أن الماهيات بما هي لا وجود ولا عدم، وهي بذاتها مقتضية للتحقق بتعلق الوجود بها، إلا أن ذلك لا يكون وصفاً للوجود نفسه لأن الإمكان هنا من لوازم الماهية، والماهية ممكنة التحقق إذا عرض لها الوجود، وليس الإمكان من ذات الوجود، لأن طبيعة الوجود هي التحقق لا إمكان فيه، فكيف صح قسمة الوجود إلى ممكن، والإمكان ليس من لوازمه، وإنما هي من مختصات الماهية؟.

أما إذا كان الوجود عند الفلاسفة بما هو وجود حقيقة ذات تشكك، بمعنى لا يمكن تصور الوجود من غير تعين، فهو حقيقة مقولة بالتشكيك، فوجود العقل مثلاً هو تلك الحقيقة بعينها (أي الوجود) تحددت وتعينت بالماهية العقلية، «فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة، وبتعبير آخر حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة»[٤٥]، فلا نتصور معنى للإمكان أيضاً، لأن الإمكان

(٤٤) توضيح المراد ص٤٨. (مصدر سابق).
(٤٥) نهاية الحكمة ص ١٨، (مصدر سابق).

والتعين وصف للذات نفسها، فهي كثيرة في عين أنها واحدة وواحدة في عين أنها كثيرة، فمن أين أتى الفصل في نفس الحقيقة الواحدة نفسها بين الوجوب والإمكان؟، فالوجوب هو عين الإمكان، والإمكان هو عين الوجوب، فيكون الوجود في أعلى مراتبه هو الله، وفي مراتب تعينه هو الممكن، «إن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب فإنها محدودة بأنها لا حد لها»[٤٦]، فينتفي بذلك معنى الخلق، لأن التعين حقيقة متقومة بذات الوجود، ولا يصح أكثر من القول: إن الوجود حقيقة ذات تشكك وكفى، ولا فصل بين الواجب والممكن، لأن الوجود بما هو وجود واجب في عين أنه ممكن وممكن في عين أنه واجب، والتفريق من باب ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز، فالفرق بين الوجود الواجب والممكن هو الوجود نفسه، لأن مرتبة الممكن أضعف من مرتبة الواجب، وما به الامتياز هو أيضاً الوجود لأن الوجود في المرتبة الضعيفة هو نفس الوجود في المرتبة العليا.

وإذا دققنا في الأمر نجد أن الامتياز والاتفاق ليس من باب الوجود المجرد، وإنما من باب الوجود بشرط التعين، أما الوجود قبل التعين فلا يتصور فيه الامتياز لأنه ذاته، فإن لم يكن هناك تعين فلا يكون هناك تميز البتة، وكما تعلم، فإن شرط التعين إما أن يكون لازماً ذاتياً للوجود، وإما أن يكون عرضياً على الوجود، فإن كان عرضياً فهو بعيد عن حقيقة الوجود لأن الوجود صرف لا عرض فيه، فلا يجوز الفصل بين الممكن والواجب، وإن كان ذاتياً يستلزم ذلك تركب الوجوب بالماهية فيخرج الوجود من بساطته، كما يستلزم أصالة الوجود والماهية معاً وهو محال عندهم، فثبت أن الإمكان أمر عرضي وهو من لوازم الماهية لا من لوازم الوجود، فلا يؤخذ الإمكان قيداً في الوجود.

ولا يصح اعتراضهم بأن الإشكال قد يتوجه إلى التشكيك العامي كتشكيك الضوء، وإنما قصدنا من التشكيك في الوجود هو التشكيك الخاصي، «فإن للوجود تشكيكاً خاصياً يختلف عن التشكيك في مراتب الضوء الذي هو تشكيك عامي»[٤٧]، وهو ما يتحقق بالعلة

---

(٤٦) مصدر السابق ص١٩.

(٤٧) المنهج الجديد ج ١ ص٣٦٨. (مصدر سابق).

والمعلول، فحينها لا ينتفي معنى الخلق، وذلك لأن كل موجود لا يخرج عن كونه علة أو معلولاً إلا ما يكون على رأس السلسلة فإنه يتصف بالعلية فقط، والمعلول الواقع في نهاية السلسلة يتصف بالمعلولية فحسب، ومن هنا يكون كل معلول في هذه السلسلة ليست له جهة استقلال عن وجود علته المانحة للوجود، فيكون وجود الموجود هو عين التعلق والربط بالعلة، كما قال اليزدي «إن المعلول هو عين الربط والتعلق بالعلة، وليس أمراً مستقلاً وله ارتباط بالعلة»[٤٨]، ومن هنا يكون كل الوجود حقيقته عين التعلق والربط بالذات الإلهية، فيتحقق من هنا معنى الوجود الإمكاني ومعنى الخلق في عين أن الوجود حقيقة واحدة، و«يمكننا إقامة دليل آخر على المراتب التشكيكية للوجود بهذا البيان: وهو أن وجود المعلول عين الربط بوجود علته المانحة للوجود، وهو مرتبة من مراتب وجودها، إذن كل عالم الوجود المتكون من مجموعة من العلل والمعلولات لا استقلال له بالنسبة لله تعالى، وهذه المجموعة بأكملها تعتبر مراتب من تجلياته جلّ وعلا»[٤٩].

وهذا الكلام ليست له حقيقة واقعية، فالفرض المطروح هو أن الوجود المطلق أو سمه الوجود الحقيقي هل هو نفسه المتحقق في الأشياء أم غيره؟، فإن كان غيره انتفى المطلب، وإن كان هو بناءً على أصالة الوجود، فيكون الوجود نفسه الحقيقي والمطلق هو نفسه المتحقق في الممكن، وهذا ما به الاشتراك، أما الامتياز فهو من باب نفس الوجود ولكنه في مرتبة تعينه بالماهية، والسؤل هنا، هذا التعين في الوجود هل هو لازم ذاتي للوجود لنفسه أم هو عرضي؟، وبمعنى آخر هل هو علة ذاته أم له علة أجنبية عنه؟، أما الفرض الثاني فمنتفٍ بالبداهة، وأما الأول فالوجود هو الوجود حقيقة واحدة لا تفاضل بينها، ولا تقدم وتأخر فيما بينها، فحقيقة الوجود في المطلق هي عين حقيقة الوجود في الممكن والإمكان لازم ذاتي لنفس حقيقة الوجود، ومن هنا فإن كان الوجود حقيقة ذات تشكك فكل مراتبه في عرض واحد لا تسلسل عللياً بينها، لأن العلة إذا فرضت هي نفس الوجود والوجود هو نفسه في كل

---

(٤٨) مصدر سابق، ج ١ص٣٧١.
(٤٩) مصدر سابق، ص٣٧٣.

المراتب، ولا يشفع هنا التمايز المرتبي بين الوجود، حيث لا مانع هناك أن تكون الحقيقة واحدة في مراتب متعددة في عرض واحد، حيث إن المرتبة الضعيفة لا تخرجها من كونها وجوداً، والوجود بما هو وجود متأصل بذاته، فمن أي باب أخذت العلة والمعلول؟.

ولا نقبل هنا الاعتراض بالمفهوم المقسمي للوجود، «بأن مفهوم الوجود ينقسم إلى قسمين الواجب والممكن» وذلك للأمرين التاليين:

أولاً: كما بينا ليس للوجود مفهوم، وإن كان هناك مفهوم فهو مجرد عنوان انتزاعي لا غير.

ثانياً: كما نوهنا سابقاً إن مجرد انتزاع مفهوم مشترك من بين الوجوديات ليس كاشفاً عن حقيقة وراء هذا العنوان المفهومي، فالعنوان المقسمي لمفهوم الوجود إما أن يكون عنواناً ذا حقيقة، أو ليس له حقيقة، فإن لم يكن له حقيقة بطل الاشتراك المعنوي الذي حاولوا إثباته، فكيف يكون هناك اشتراك معنوي وليس هناك معنى خلف المفهوم، وبالتالي بطل التقسيم، وإذا كان خلفه معنى، فهذا المعنى إما أن يكون هو حقيقة الوجود نفسه بما هو وجود، وإما أن يكون معنى لحقيقة أخرى، فإن كان هو حقيقة الوجود نفسه، فحقيقة الوجود واحدة، وهي حقيقة ذاتية الوجود لا يتصور فيها الإمكان والنقص أبداً، وإن كان الثاني فهو خروج عن الموضوع وتقسيم لا معنى له.

ومن هنا جاز لنا الفصل بين الوجود والموجود، فعندما نقول وجود نقصد به تلك الحقيقة التي بها يتحقق الموجود، وهي فعل الله عز وجل وليست ذاته، فهي خلق من خلق الله عز وجل، وعندما نقول موجود نقصد بها المخلوقات التي تحققت بفعل الله عز وجل وإرادته، وهي مخالفة لحقيقة الوجود بالمرتبة والسنخ فهي ذاتية العدم، «وأما ساير الأشياء المظلمة الذات فإنها تكون موجودات بالوجود، وقوامها بالوجود الذي خلقه الله، وليس ذات الموجودات ذات الوجود الذي يناقض العدم، بل الموجودات أشياء ثابتات باقيات بمشيئة الله تعالى، وليست هذه الموجودات في رتبة الوجود، بل رتبة الموجودات متأخرة

عن رتبة الوجود، فإنها موجودات بالوجود، كما أن الوجود الذي هو ظاهر بذاته عندنا، ليس في رتبة خالقه الذي هو الله تعالى أيضاً، بل رتبته متأخرة عن رتبة خالقه، فإن ذاته ظاهر بذاته عند كل أحد، ولكن ذات الله تعالى محجوب بالمدارك عن كل أحد»(٥٠).

وعلى ضوء ما تقدم تتجلى لدينا ثلاث حقائق: وهي الله سبحانه وتعالى، وفعل الله وإرادته المتعلقة بالخلق، والمخلوق، ولا يجوز انتزاع مفهوم مشترك بين هذه الحقائق الثلاث.

الوجود الخارجي والوجود الذهني:

بنت الفلسفة منظومتها المعرفية على أساس أن هنالك وجوداً آخر غير الوجود المتحقق في الخارج وهو الوجود الذهني، الذي تتحقق فيه ماهيات الأشياء وهو وجود حقيقي به يتم التعرف على الموجود الخارجي، بل ليس هنالك فرق بينها وبين الخارج إلا من جهة أن المفاهيم الذهنية تترتب عليها آثار أخرى غير آثار الماهيات الخارجية، فـ«المعروف من مذهب الحكماء، أن لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها، وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن ترتبت آثار أخر غير آثارها الخارجية، وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الأشياء»(٥١)، يقول الحكيم السبزواري في ذلك:

للشيء غير الكون في الأعيان   كون، بنفسه، لدى الأذهان(٥٢)

وبهذا قسمت الفلسفة الموجود إلى خارجي وذهني، والوجود الذهني هو عبارة عن تجريد الماهيات الخارجية عن الوجود العيني، وإحضارها إلى الذهن بحقيقتها الخارجية من غير الآثار المترتبة على العين في الخارج، لأن «أدوات المعرفة، التي تتبلور جذورها في الذهن، إنما تستطيع درك ما لا يترتب عليه أثر إلا نفس وجوده، كالمفاهيم

(٥٠) الميرزا مهدي الأصفهاني، أبواب الهدى مخطوط.
(٥١) نهاية الحكمة ص ٣٤. (مصدر سابق).
(٥٢) شرح المنظومة ص ٢٣، (مصدر سابق).

وصور الأشياء، دون ما تترتب عليه الآثار»[٥٣]، أما كيفية تجريد هذه الصور فقد اختلفوا في ذلك إلى كيفيتين:

الأولى: نظرية التجرد والانتزاع، وفيها يقوم العقل بتجريد خصوصيات الموجود الخارجي، ومن ثم يقوم بإخراج القدر المشترك بينها، كمفهوم الإنسانية الذي يشترك فيه مجموعة من الأفراد في الخارج، فيحصل الذهن بذلك على مفهوم كلي، وهكذا كل الحقائق يمكن انتزاع مفهوم كلي منها.

الثانية: تبديل المعرفة من الصورة الحسية إلى الصورة الخيالية، وهي المرحلة التي ينفك فيها الإحساس عن الواقع الخارجي، فيظل الذهن يحتفظ بصورة الواقع في عالم الخيال، وهي صورة خالية من جميع آثار الصورة الحسية والملازمات الخارجية، وبعد مماثلة هذه الصورة مع بقية الصور الخيالية الموجودة في الذهن، يتمكن الذهن من إيجاد الحيثيات المشتركة بين تلك الصورة والصور الخيالية الأخرى، مما يمكنه من خلق مفهوم كلي تشترك فيه مجموعة من الأفراد، وهذا الرأي هو مختار صدر المتألهين، الذي يدعي أن هذه التبدلات في المعرفة إنما هي درجات ارتقاء المعرفة من الصورة الحسية إلى صورة أكثر منها لطافة وهي صورة الخيال، التي بدورها تصل إلى معرفة ألطف وأكمل وهي المفهوم الكلي وهو من مختصات العقل.

بكلتا الطريقتين المؤدى واحد، وهو حصول الذهن على صور ومفاهيم كلية، يتشكل منها الوجود الذهني، وبذلك نرى أن الفلسفة نقلت المعرفة من الخارج إلى الذهن، وهي الطريقة الوحيدة عندهم لكي يرتقي الإنسان في عالم المعرفة.

إشكالات على الوجود الذهني

ونحن لا نختلف معهم في أن هنالك صورة في ذهن الإنسان، ولكن نختلف معهم في أمرين:

أولاً: كون هذه الصور ليست هي ماهيات الواقع الخارجي،

(٥٣) السبحاني، الشيخ جعفر، نظرية المعرفة ص ٢٤٧.

وإنما هي رسوم وأشكال يرسمها الذهن كالرسم على الورق والصورة الفوتوغرافية، لأن المدرك بالحواس هو مجرد صورة الشيء لا ماهيته، فالعين لا تبصر سوى الصورة، فيكون التصور الذي يتشكل من هذه الحاسة وهو مجرد صورة المرئي وشكله، فكيف جاز للفلاسفة أن يَعدُّوا هذه الصور والأشكال هي ماهيات للموجودات الخارجية؟ اللهم إلا أن يكون ذلك نوعاً من الافتراض، فالفنان الذي يرسم بريشته صورة لفرس مثلاً من وحي ذاكرته، فإن الصورة في الورق لا تختلف قيد أنملة عن الصورة الموجودة في ذهنه، فلا تتعدى الصورة الذهنية رسمة كالتي في الورق.

فلو كان مجرد وجود صور ذهنية دليلاً على كونها ماهيات لحقائق خارجية، لكانت كل الصور التي في الذهن ماهيات مع أنهم لا يلتزمون بذلك، ولذا تكلفوا في تمييز المفهوم الماهوي عن المفهوم المنطقي والفلسفي مع أنها في حد واحد، فهي مفاهيم خلقها الذهن في عرض واحد، وتمييز الماهوي بكونه ينطبق على أفراده في الخارج لا يخرجه عن كونه مفهوماً ذهنياً في نفس حد المفهوم المنطقي والفلسفي، لأن مجرد وجود صورة في الذهن لها أفراد في الخارج، لا يعطي هذه الصورة دليلاً على كونها ماهية لتلك الأفراد، وإنما قد يكون هذا مجرد دليل نميز به بين الصورة الخيالية التي تخلقها النفس وهي لا تمت إلى الواقع بأي صلة وبين الصورة الواقعية التي خلقتها النفس، بعد علمها بالموجود الخارجي.

فالماهية في نظرنا، هي حدود الأشياء المتشخصة بآثارها في الخارج ولا يمكن فكها عنه، وما استدلوا به من جواز تصور الماهية من غير الوجود الخارجي هو أقرب إلى البحث اللغوي منه إلى البحث العلمي الفلسفي، فقولهم: إن التفاحة موجودة، فلو كانت الماهية هي نفس التفاحة في الخارج لصح القول إنّ التفاحة تفاحة، كما أن سلب الوجود عن التفاحة، كقولنا: التفاحة غير موجودة، دليل على أن الماهية لا تأبى أن يحمل عليها الوجود أو يسلب.

وهذه مغالطة لغوية مفضوحة، فعندما يقول: تفاحة، يسرب إلى ذهنك أن هذا اللفظ (التفاحة) هو حدود وماهية التفاحة الخارجية،

فعند قوله: التفاحة موجودة، فكأنما حمل هذه الماهية على الوجود، وكذلك في السلب، وهذه خدعة أصلح للسفسطائي، لأن لفظة تفاحة ليست هي ماهية التفاحة وإنما هي مجرد اسم لا يتعدى كونه سمة وإشارة لحقيقة في الخارج تعارف الناس عليها حسب الوضع اللغوي، فعندما تقول: (التفاحة موجودة) فإنك لا تعني أكثر من الإشارة إلى تلك الحقيقة الثابتة في الواقع، وكذا السلب بأن تلك الحقيقة التي نشير إليها بلفظ تفاحة غير موجودة، ولذا لا يصح قولنا: التفاحة تفاحة، لأن لفظ تفاحة موضوع للإشارة لحقيقة معينة، فالقول: التفاحة تفاحة، لا يتعدى أكثر من تكرار الاسم الموضوع لتلك الحقيقة.

ومن هنا يمكننا الجزم بأن الألفاظ والأسماء والصفات هي إشارات لحقائق خارجية لا غير، ولا نتخيل أن تلك الألفاظ هي إشارة إلى المفاهيم الذهنية التي بدورها تعبير عن الخارج، و«الاستعمال بالفطرة ليس إلا الإشارة إلى الحقائق الخارجية أولاً وبالذات، وأما تصور الإنسان في الذهن ما يريد الإخبار عنه صدقاً أو كذباً، أو إيجاده في الخارج، فهو أجنبي عن استعمال الألفاظ، والإخبار عن الواقع بتلك الألفاظ»[٥٤].

أما ما هي تلك المعاني والصور التي يجدها الإنسان في ذهنه، فيمكننا الاصطلاح عليها بلغة الذهن، وهي المرحلة الأولى للغة اللسان، وهي لا تعدو كونها ألفاظاً تحمل من المعاني ما يحمله الكلام باللسان، فكلاهما إشارات لحقائق خارجية.

ثانياً: إن انتزاع صور وتجريد الواقع ليست هي الطريقة للإدراك والمعرفة كما بينا، وقد حصر الفلاسفة أنفسهم في الوجود الذهني بناءً على كون المعرفة محصورة في صور الماهيات الحاصلة في الذهن، وقد أثبتنا في الفصل السابق أن المعرفة هي تعامل مع الخارج نفسه بالكشف الكامل للمعلوم بما هو متحقق في الخارج، وأن العلم في مدرسة الأنبياء هو عطاء إلهي يستطيع الإنسان التعرف به على المعلوم بما هو، ولا يتوقف الأمر على الانتزاع والتصور.

---

(٥٤) أبواب الهدى (مخطوط)، مصدر سابق.

والمتتبع للحركة المعرفية عند الفلاسفة يجد أنها بنيت على كون المعرفة تتحقق بتلك الصور الذهنية، وأن التعامل مع الخارج عن طريق المفاهيم الكلية التي قسموها إلى المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، ثم راحوا يؤسسون معارفهم على ضوء هذه المفاهيم ظناً منهم أن المعرفة هي الارتقاء بالموجود المادي من المادة إلى اللامادة، ولا يتأتى ذلك إلا عن طريق خلق الذهن لمفاهيم كلية تحفظ للموجود حقيقته الخارجية، عن طريق ربطه بتلك المفاهيم الكلية، في الوقت نفسه يتعامل العقل مع وجودها الخالي من آثارها المادية، ولذا افترضوا تجرد النفس وتجرد المعرفة، وبما أن المجرد عندهم هو علم بنفسه، فلا تتمكن النفس حينئذٍ من التعرف على الواقع المادي، إلا بجعله مجرداً لكي يسمو إلى درجة النفس، ولا يمكن تجرد المادي إلا بالتعرف على درجة وجوده من حيث الكمال، وهي درجة الوجود الخالي من كل الآثار العينية.

يقول الشيخ السبحاني: «إن ما يمكن معرفته حقيقةً إن صح إنما هو حدود الوجود وماهيات الموجودات، التي ترجع معرفتها إلى معرفة درجة الوجود من حيث الكمال»[٥٥]، وإنما يتم ذلك الكمال عن طريق صوره التي تتشكل منها المفاهيم الكلية، وحينها تصبح تلك المفاهيم مرتبة من مراتب النفس، التي تتكامل بتلك المفاهيم، المفاضة من العقل المفارق، وهو عقل مجرد يفيض هذه الكليات على النفس التي تتحد به وتستفيد منه على قدر استعدادها، وبالتالي كلما ازدادت درجات الاتحاد تكاملت النفس، يقول السيد الطباطبائي: «إن المفيض لهذه الصور العقلية جوهر مجرد عقلي، هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض فيه جميع الصور العقلية، المعقولة عقلاً إجمالياً تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها، فتستفيض منه ما تستعد لـه من الصور العقلية»[٥٦]، فكلما تعرفت النفس على هذه الأمور المجردة كلما خطت خطوات في طريق الكمال المعنوي، ومن هنا لا يمكننا فصل هذه الأمور المجردة عن النفس، وإنما هذه المفاهيم نفسها عندما تصل إلى حد التجرد تصبح درجة من درجات النفس

(٥٥) نظرية المعرفة ص ٢٤٦. (مصدر سابق).
(٥٦) نهاية الحكمة ص ٢٤٩. (مصدر سابق).

الكمالية، بحيث يتحد فيها العقل والعاقل والمعقول، ولا فرق بين هذه الحيثيات إلا من جهة اللحاظ، «فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول. وإن شئت فقل: إن العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد»(٥٧).

وهذه المفاهيم هي نفسها الواقع ولكن في مرتبة وجودية أرقى وألطف من وجودها الخارجي، وبهذا نتعرف على أن الوجود الذهني مرتبة متقدمة على الوجود المادي، وهو الخطوة لتجريد النفس تماماً عن غواشي المادة، لكي تتعامل مع الوجودات النورانية المجردة، وحينها تبدأ رحلة أخرى في عالم الكمال المعنوي.

ويبدأ التجرد الوجودي عند الإنسان من عالم المادة وهو موطن النقص والإمكان، ومن ثم يتكامل الإنسان من هذا العالم إلى عالم المثال، وهو العالم المنزه عن آثار المادة، ثم أرقى مرتبة وجودية وهي العقل وهي أقرب المراتب إلى المبدأ، و«العوالم الثلاثة مترتبة طولاً، فأعلاها مرتبة وأقواها وأقومها وجوداً وأقربها من المبدأ الأول تعالى وتقدس عالم العقول المجردة، لتمام فعليتها وتنزه وجودها عن شوب المادة والقوة. ويليه عالم المثال المنزه عن المادة دون آثارها. ويليه عالم المادة موطن النقص والشر والإمكان، ولا يتعلق بما فيه العلم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل على ما تقدمت الإشارة إليه»(٥٨).

ومما تقدم يتضح لنا أن الوجود الذهني تبلور في عقلية الفيلسوف نتيجة لمجموعة من الافتراضات، ساهم في تكوينها النزعة الذاتية لكسب المعرفة بالطاقة البشرية، مما جعل هذا النهج البشري يبتعد أكثر عن معارف الأنبياء والرسل، فالتعامل مع الوجود الذهني باعتبار أنه تمام المعرفة، شكل القفزة التي حرفت التفكير الفطري عند الإنسان، وأبعدته عن الواقع الموضوعي للمعرفة، وهذا الواقع يتحقق من عنصرين أساسيين، وهما: العلم الذي هو نور إلهي ظاهر بنفسه مظهر لغيره من المخلوقات الظلمانية، فمن وجد ذلك العلم

---

(٥٧) مصدر سابق، ص ٢٦٠.

(٥٨) مصدر سابق ص ٢٤٦.

بالعلم عرف أنه ليس من سنخ تلك الصور والمفاهيم الذهنية المظلمة بذاتها، والعنصر الآخر هو المعلومة التي يجب التعرف عليها بواسطة ذلك العلم، وهي الخارج نفسه بما هو متحقق الوجود في الخارج، وهذه المعلومة مهما وصلت من المعلومية والظهور بنور العلم، لا يمكن أن ترتقي إلى مستوى تكون فيه نوراً بنفسها، فمعلوميتها عين تعلق نور العلم بها، فإذا انصرف ذلك النور عنها أصبحت في عداد المجهولات، فكم من معلومة كانت واضحة لنا ولكنها تبخرت وأصبحت في عالم النسيان، فلو كانت المعرفة مجردة وهي مرتبة من مراتب النفس فما ينبغي أن ينسى الإنسان بعد ما أصبحت المعرفة درجة من درجات النفس.

وبعدم اعترافنا بالوجود الذهني كما رسمه الفلاسفة لا نسلم لهم بمفهوم الوجود الذي انطلقوا منه لإثبات أصالة الوجود ونظرية الفيض ووحدة الوجود وغيرها، ولا يعني هذا عدم إيماننا بمفاهيم ذهنية كلية أو جزئية، ولكنها:

أولاً: ليست هي المعرفة، ولا مرتبة من مراتب النفس، وإنما هي مفاهيم ينتزعها الذهن بعد علمه بالواقع الخارجي، كشفاً وعياناً للخارجي نفسه.

ثانياً: ليس لهذه المفاهيم وجود مستقل بمعنى العقل المفارق أو المرتبة المثالية، وإنما هي معانٍ متقومة بعلمنا بالخارج نفسه لا أصالة لها ولا استقلال، وإنما هي مظلمة بذاتها مكشوفة بنور العلم، فما كان منها منتزعاً من واقع علمنا بالخارج يكون لها من الصدق ما للمعلوم بالأصالة، وما كان منها خيالاً محضاً ووهماً فلا قيمة له، وهو الفرق بين العلم والجهل، فالعلم من العقل والجهل من النفس الأمارة بالسوء.

حقيقة الوجود هل هي ذات الله أم هي فعل الله؟

بناءً على مجموعة من المقدمات تبنت الفلسفة أن حقيقة الوجود في أعلى مراتبها هي الله وهو واجب الوجود، ومن هنا كانت كل أدلتهم في إثبات وجود الله هي نفسها الأدلة في إثبات حقيقة الوجود المطلق أو

إثبات الوجود الواجبي، فعندما ينتهي البرهان بناءً على أصالة الوجود إلى إثبات حقيقة تكون واجبة الوجود بنفسها فتلك الحقيقة هي الله عندهم، فكل براهينهم تنتهي لإثبات الوجود الواجبي، ثم يثبتون لها من الصفات ما لحقيقة الوجود المطلق من صفات، فـ«البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متكاثرة. وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود»(٥٩)، ويمكن تسلسل المقدمات بالشكل التالي:

أولاً: إن حقيقة الموجودات حقيقة واقعية وليست وهماً وخيالاً كما ادعت المدارس السفسطائية والمثاليات الفلسفية والفيزيائية وغيرها.

ثانياً: إن أصل واقعية الأشياء بوجودها لا بشيء آخر. فالأصل في كل ما اتصف بالواقعية هو الوجود، و الماهيات ليست أكثر من أمور اعتبارية، وبمعنى آخر: إن الوجود هو حقيقة واحدة في كل ما اتصف بالوجود، ولكنه ذو مراتب تشكيكية.

ثالثاً: إن هذه الحقيقة (الوجود) ثابتة الوجود بالضرورة، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه ممتنع، وهذه الضرورة ضرورة ذاتية، فإن كانت بالغير لانتهى الأمر إلى التسلسل. فحقيقة الوجود إذاً واجبة الوجود، وأقصر الطرق التي قرروا بها برهان الصديقين «وأوجز ما قيل أن حقيقة الوجود إما واجبة وإما تستلزمها، فإذن الواجب بالذات موجود، وهو المطلوب»(٦٠).

وبهذه المقدمات أثبتوا أن مطلق الوجود أو حقيقة الوجود هي واجبة الوجود بالذات، والواجب بالذات هو الله سبحانه، ولذا سمي في الفلسفة (بواجب الوجود)، أما الوجودات الإمكانية عندهم فهي مراتب متنزلة من حقيقة الوجود، وهذا التنزل موقوف بالغير، وهو الواجب الذي يفيض الوجود على هذه الماهيات، فبالتالي ليس وجودها وجوداً استقلالياً وإنما وجودها ربطي قائم بواجب الوجود، ومن هنا فسروا عملية الخلق بفيض الوجود من الواجب على هياكل الممكنات،

---

(٥٩) مصدر سابق ص ٢٦٨.

(٦٠) مصدر سابق، ص ٢٦٨.

فليس هنالك إلا حقيقة واحدة في دار التحقق وهي الوجود، وذلك الوجود هو الله، وبإفاضة الوجود من الواجب المالك للوجود بالذات تتحقق الممكنات، وإن «قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعليته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية»[٦١].

فإذاً غاية ما توصلت له الفلسفة الإلهية وما تميزت به من غيرها من الفلسفات أنها أثبتت واجب الوجود، انطلاقاً من إثبات أصالة الوجود المبتنية على الاشتراك المعنوي بين الوجودات، وقد بينا سابقاً فساد تلك المقدمات، ويمكننا تلخيص هذه الاعتراضات بما يلي:

أولاً: لا نعارض واقعية الموجودات، ولكن الإيمان بالواقع مبني على الاعتراف بهذه الموجودات نفسها بما هي متحققة، ومن هنا لا يمكننا تبرير تلك القفزة الحاكمة بجواز التفريق بين الموجود والماهية، لأن الموجود الذي نؤمن له بالواقعية هو نفسه المتحقق في الخارج من غير فصل بينه وبين ماهيته، ولا نجد معنى آخر للواقعية، والموجود في الخارج هو عين ماهيته، وماهيته هي عين وجوده، ولا يمكن الفصل بينهما أبداً.

ولذا لم يتمكن الفلاسفة من هذا الفصل إلا بافتراض الوجود الذهني، وأن المفاهيم الماهوية هي ماهيات للخارج نفسه، وقد بينا فساد ذلك، فإن كان هناك وجود ذهني فليس له حقيقة واقعية، والحاكم بصدقه وكذبه عندنا هو الواقع نفسه الحاكم بعدم الفصل بين الوجود والماهية، فإن كانت ماهية التفاحة هي لونها وحجمها وطعمها ورائحتها فما هو وجودها إذاً؟، ولا يفهم من ذلك تأصل الماهية والوجود وإنما تأصل نفس الموجود بما هو؛ والموجود هو الشيء المتشخص نفسه بحدوده لا غير، فالمحدودية لازم ذاتي للموجود نفسه، فإذاً الواقعية حاكمة على كون الموجود هو تلك الحقيقة الخارجية لا غير، فمن أين أثبتوا أن هنالك حقيقة تقف خلف هذا الموجود المتشخص في الخارج،

---

(٦١) مصدر سابق، ص ٣٢٦.

حقيقة تسمى بالوجود؟!.

ثانياً: ليس لديهم إلا طريق واحدة لإثبات حقيقة الوجود الواحدة، وهو إثبات مفهوم الوجود المشترك بين كل الموجودات، وقد بينا أن إثبات هذا المفهوم إن تم، فإنه ليس كاشفاً عن حقيقة واقعية خلف هذا المفهوم تكون واجبة الوجود، وإنما هو مجرد كاشف عن وجود رابط مشترك بين كل الموجودات، وهو كونها ثابتة ومتحققة في الخارج، بمعنى أنها ليست معدومة وهو كافٍ لاشتراكها جميعاً في مفهوم الوجود، وهذا المفهوم لا يثبت أكثر من الإخبار بواقعية الأشياء لا إثبات أن هنالك حقيقة يمثلها هذا المفهوم، وهي صرف الوجود الواجب بذاته، فهو أجنبي عن دلالة المفهوم المشترك، فلا يتعدى مفهوم الوجود الدلالة على ثبوت الشيء وتحققه، أما ما هي حقيقة الوجود فيستحيل إثباتها من هذا المفهوم، لأن حقيقة الوجود متقومة بالموجود في الخارج نفسه.

ثالثاً: إن إثبات المفهوم المشترك بين الوجود ليس كاشفاً عن أصالة الوجود وإنما هو كاشف عن أصالة الموجودات، بمعنى تحقق الموجودات وثبوتها في الواقع، أي هو مجرد مخبر عما اتصف بالوجود، واتصاف الموجود في الخارج ليس هو أكثر من التحقق والثبوت.

رابعاً: إن التقابل بين الوجود والعدم ليس كاشفاً عن أن حقيقة الموجود هي حقيقة واحدة، وإنما كاشف على أن كل موجود غير معدوم والفرق شاسع، لأن تمام التقابل ليس بين الوجود والعدم، وإنما بين الثبوت والعدم، فالتقابل بين الوجود والعدم لخصوصية الثبوت والتحقق، فالعقل لا يمنع أن تكون هناك مجموعة من الحقائق المختلفة التي يكون بينها تقابل في العدم، ولا جامع بينها إلا الثبوت والتحقق المقابل للعدم، كما لا نجد مانعاً أن تكون هناك حقائق متصفة جميعها بالوجود متباينة في ما بينها، إن وجود كل واحدة يختلف عن وجود الأخرى، وليس بينها اشتراك إلا في كونها جميعاً طاردة للعدم، أي مشتركة في خصوصية الثبوت والتحقق، فحقيقة الوجود حقيقة متقومة بذاتها لا بطردها للعدم، ومن هنا صح لنا القول: إن وجود المخلوقات المشتركة فيما بينها في حقيقة المخلوقية، متباينة بينونة ذاتية

عن وجود الله مع الاشتراك في نفي العدم، وهذا لا يستدعي التطابق بين معاني الوجود.

خامساً: إن إثبات واجب الوجود من الوجود الإمكاني وأصالة الوجود لا يتحقق، لأن إثبات الواجب مبتنٍ على أن حقيقة الوجود واحدة في الواجب والممكن، وإذا ثبت ذلك لا يمكن افتراض أي نوع من التباين بينها، وإلا خرجت عن كونها حقيقة واحدة، وبما أن هذه الحقيقة الواحدة واجبة الوجود فكيف تكون واجبة وممكنة؟، وإذا قبلنا مرادهم بأن حقيقة الوجود هي حقيقة واحدة لا اثنينية فيها، فحينها، لا نؤمن إلا بوحدة الوجود والموجود كما ذهب إليها ابن عربي، وقد بينا سابقاً أن الإمكان من لوازم الماهية والتعين، إن فرض هناك تعين لحقيقة الوجود نفسها، فلا يمكن أن يكون الإمكان وصفاً للحقيقة المعينة نفسها، إن كان ذلك من باب المجاز وأن المقصود هو تنزل الوجود إلى مرتبة التعين بالماهية، فنقول: إن الاستخدام المجازي لا يخرج الشيء عن حقيقته، فهل هذا الشيء الذي أعطى الماهية الاعتبارية هو الوجود أم غيره؟، فإن كان الوجود، فهل هو تلك الحقيقة نفسها التي اتصفت بالوجود الذاتي؟، فإن كانت نفسها فكيف اتصفت الحقيقة نفسها بكونها واجبة وممكنة؟، هذا بالإضافة إلى التطابق الكامل بين الله والطبيعة، فإن كان ذات الله هو الوجود، وهذا الوجود هو نفسه الذي في الطبيعة من غير أي علامة تفرق بينهما سوى الإمكان المفترض في تلك الحقيقة المتعينة، فإن ثبت هذا الإمكان فإنه لا يخرج الوجود عن حقيقته الواجبة، وإنما هو وجود واجب وإن تعين بالماهية.

حينها يبقى الكلام في أن هذه الحقيقة الواجبة في عين أنها واجبة تكون مطلقة ومتعينة، ومن هنا لا يكون الوجود الواجب شرطاً في لا متعين، وإنما هو متحقق في المتعين وغير المتعين، ولا يمكن أن يقبل الاعتراض بأن التعين نفسها هو دليل على الإمكان، لأن الوجود المتعين المحدود هو دليل على إخراج الوجود من كونه واجباً. هذا الكلام لا نقاش في صحته، ولكن لا يفيد أصحاب نظرية وحدة الوجود، التي تفترض أن الوجود حقيقة واحدة في الواجب والممكن، وأن التعين

هو لازم ذاتي للوجود نفسه، فهي واحدة في عين أنها كثيرة وكثيرة في عين أنها واحدة، وهي نتيجة صحيحة لا تقبل الريب بناءً على الحقيقة الواحدة في الوجود، ولكن لا يمكن إثبات الإمكان في الحقائق المتكثرة من الوجود، لأن التعين لازم ذاتي بل هو الحقيقة المطلقة نفسها، ومن هنا لا يمكن تصور أي نوع من أنواع العلة، وحصر العلة في مرتبة الوجود المطلق فقط، واعتقاد أن الوجود الممكن هو معلول لها لا مبرر له، لأن الوجود المطلق نفسه هو الممكن لا غير، والممكن هو المطلق نفسه، بمعنى إذا نظرنا إلى الوجود المطلق نجده هو الممكن نفسه، وإذا نظرنا إلى الممكن نجده هو المطلق نفسه، دائرة لا بداية لها، وافتراض أي نقطة من هذه الدائرة أنها هي البداية افتراض لا مسوغ له سوى التخرص والتكهن.

وللتعرف على محاولة الفلسفة القفز على العقول لإثبات الممكن نتبع الآتي:

١- أثبتت الفلسفة من خلال أصالة الوجود في كل الموجودات أن الوجود حقيقة واحدة.

٢- ثم أثبتت أن هذه الحقيقة واجبة الوجود لأن إثبات الشيء لنفسه ضرورة وسلبه ممتنع.

٣- ثم افترضت أن هذه الحقيقة هي الله سبحانه.

٤- ثم تفترض أن الله هو العلة للوجود، فكل الممكنات هي معلولات لله.

وإذا نظرنا إلى النقطة الرابعة نلاحظ القفزة التي أرادت أن تثبت منها الفلسفة الوجود الإمكاني، وهي الإيحاء بأن الخلق هو فعل الله وليس هو ذات الله، وهذا ما لا يقبل لأن الله عندهم هو نفس حقيقة الوجود وحقيقة الممكن هو الوجود نفسه، ولا فرق بينهما إلا أن الوجود تارة يلاحظ بتعين وتارة من غير تعين، أو حتى قل هي حقيقة واحدة ذات مراتب، فهو لا يخرج عن كونه وصفين لحقيقة واحدة.

ولذا يصرح صدر المتألهين أن النظر إلى الوحدة في الوجود في

عين النظر إلى الكثرة من غير تفريق هو الكمال المنشود، يقول: «انظر أيها السالك طريق الحق، ماذا ترى من الوحدة والكثرة جميعاً وفرادى؟ فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده، لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين»[٦٢].

الوجود هو فعل الله

بناءً إلى معارف القرآن في الخلق فإن الموجودات المخلوقة ذاتية العدم، وهي تختلف عن الوجود الذي به تحققت في السنخ والرتبة، وإن حقيقة هذه الموجودات هو المتحقق في الخارج نفسه بما هو لا غير، مع ما يحيطها من العدم والنقص والفقر والظلمة الذاتية. «أما سائر الأشياء المظلمة الذات تكون موجودات بالوجود وقوامها بالوجود الذي خلقه الله، وليس ذات الموجودات ذات الوجود الذي يناقض العدم، بل الموجودات أشياء ثابتات باقيات بمشيئة الله تعالى، وليست هذه الموجودات في رتبة الوجود، بل رتبة الموجودات متأخرة عن رتبة الوجود»[٦٣].

والوجود هو تلك الحقيقة الظاهرة بنفسها المظهرة لغيرها، بها خرجت الموجودات من العدم إلى التحقق والثبوت، وهذه الحقيقة ليست هي ذات الله تعالى، وإنما هي أمر الله سبحانه وتعالى وفعله وخالقيته، مختلفة عن الله في السنخ والرتبة أيضاً، وليس للوجود شيئية في قباله تعالى ليكون هو الأصل، وإنما هو فعله الدال عليه، فمن «عرف الله تعالى بالفطرة يعرف أن الوجود ليس إلا كالعلم والحياة والقدرة، فإن من عرفه... يعرف أن حيث ذاته الإشارة إلى الملك القدوس المالك لهذه الأنوار القدسية التي يهبها لمن يشاء على قدر ما يشاء فيبسطها ويقبضها بمشيئته، وذلك لأن من كمال هذه الأنوار ظهورها بذاتها وإظهارها غيرها لمن وجدها، ولا يكون الوجدان والفقدان لواجدها في درجات غير محدودة والاختلافات الحاصلة لقبضها وقبض كمالاتها

---

(٦٢) المدرسي، السيد محمد تقي، العرفان الإسلامي ص ٢٥٠.
(٦٣) أبواب الهدى، مخطوط. (مصدر سابق).

وبسطها بذات هذه الأنوار، فهي بذاتها إشارات إلى من يملكها ويهبها ويبسطها ويقبضها في الدرجات والاختلافات المشهودة بمشيئته ورأيه وإرادته»[٦٤].

ومن هنا لا يمكن إيجاد أي مفهوم مشترك بين هذه الأمور الثلاثة، فالله سبحانه وتعالى مباين لخلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة، وإن الوجود هو أمر الله وفعله، وليس ذاته المقدسة، فإن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإن الموجود المتحقق هو متعلق أمر الله ومشيئته وهو قائم بإرادته إن شاء أبقاه وإن شاء أعدمه وإن شاء استبدله بخلق غيره.

وإن الفلاسفة عندما نظروا إلى نور الوجود وانبهروا بأنوار فعل الله ومشيئته، ظنوا أن ذلك النور هو الله، فاحتجبوا عن الله بخلقه، ومن هنا جاءت أحاديث الأئمة عليهم السلام لتميز بين الله سبحانه وتعالى و فعله وأمره وأسمائه، وبخاصة أحاديث الإمام الرضا عليه السلام الذي انتشرت في عهده الفلسفة، فعن الإمام الرضا عليه السلام «خلق الله الخلق حجاباً بينه وبينهم، ومباينته إياهم مفارقته إنيتهم»، وعنه أيضاً «فأسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه»، وعنه «.. ولا معرفة إلا بإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، ولا نفي مع إثبات الصفات للتشبيه، وكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه»، وعنه «كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث، وكيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الأشياء، إذاً لقامت فيه آية المصنوع، ولتحول دليلاً بعدما كان مدلولاً»، ومئات من الأحاديث التي تثبت البينونة التامة بين الخلق وخالقه، وبالطبع لا يمكن إيجاد أي معنى مشترك بين الحقائق المتباينة تبايناً كلياً.

الوجود في فكر المرجع المدرسي:

ما بيناه في بحوثنا السابقة أنما هو محاولة تأصيلية لنظرية سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام

(٦٤) الميرزا الأصفهاني، أبواب الهداية، خطوط.

ظله) في المعرفة، وليس عرضاً لنظريته، ولذا في ختام كل مبحث قمت بذكر بعض أقواله التي توافق ما قمنا بتأصيله.

يقول سماحته: «الذي يهدينا إليه العقل، ويذكرنا به القرآن والنبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام إنه يتلخص في النقاط التالية:

١- أن العالم المحيط بنا حق، وليس مجرد خيال.

٢- أن لـه رباً خلقه وقدره ودبر أمره.

٣- أن الله غَيْرُ خلقه وخلقه غير الله، وأنهما سمتان مختلفتان بذاتهما، فبينما الخلق عاجز ومحدود ومتغير وعدمي ومظلم الذات، فإن الخالق قادر لا متناهٍ وقيوم ونور السماوات والأرض.

ومعلوم أن الفرق كبير بين هذه النظرة وبين النظريات الفلسفية الأحادية، التي لا تعترف إلا بنوع واحد من الوجود، حيث تزعم أن الكثرة التي نشاهدها في الموجودات، والتعددية التي نؤمن بها بين الخالق والمخلوق، ما هي سوى مراتب وتطورات لذات الوجود الواحد.

حيث إننا نرى الاختلاف بين الخالق والمخلوق ذاتياً وكبيراً وحاسماً، ولا يمكن أن يصبح المخلوق خالقاً، والحادث قديماً، أو المحدود مطلقاً»[٦٥].

ويقول: «ومن معرفة حقيقة الوجود نعرف النظرة الإسلامية في الخلق: إذ إن الخلق لا يعدو أن يكون إيجاداً مستمراً للأشياء، فالكون موجود بنور الوجود، بينما نور الوجود قائم بالله، فالله سبحانه هو القيوم القائم بذاته، والذي تقوم الأشياء به»[٦٦].

ويقول سماحته: «ليس الله في تذكرة القرآن وتوجيهه وجوداً ولا موجوداً، وإنما هو حق قيوم.

فالوجود رغم أنه اسم مقدس من أسماء الله الحسنى ورغم أنه

---

(٦٥) العرفان الإسلامي ص٢٩٩ (مصدر سابق).

(٦٦) بحوث حول القرآن، ص ٧٨ (مصدر سابق)

نور يُظهر حقائق الكون، ورغم أنه يختلف عن الموجودات... ورغم ذلك كله فهو ليس بإله.. ولا الله بوجود سبحانه، إنما هو خلق من خلقه، يتصرف فيه كيفما يشاء، يعطيه لشيء فينقلب ظاهراً مخلوقاً، إن أقرب الوسائل لمعرفة أن الوجود مخلوق، إنما هو التصرف فيه، وإعطاؤه مرة لشيء ثم سحبه منه، فهو إذاً حقيقة يديرها مالكها الله القدير!

والموجودات ليست بإله هي الأخرى، بل النجم والشجر يسجدان لله، والشمس والقمر يجريان بتدبير الله والأرض خاشعة بأمره، وأبسط الأدلة على ذلك، أن معالم الضعف بارزة في الأشياء ولن تكون إذاً هي الله القدير سبحانه.

إن المبدأ الفلسفي الذي يقسم الوجود إلى ممكن وواجب، ويتصور أن القسم الأول هو الخليقة والقسم الثاني هو الخالق، إن هذا المبدأ مرفوض في القرآن، إذ إن الله ليس بوجود ولا الخليقة بوجود، إنما الوجود نور مملوك لله، وموهوب للخليقة، فكيف يمكن أن يشترك الخلق مع الله في قائمة واحدة ونسميها الوجود، بينما هي ثلاثة قوائم: الله، الوجود، الخلق!!، والمبدأ الصوفي الذي يزعم أن الله هو هو ذات الموجودات، وكذلك المبدأ المادي الذي يحسب الخلائق هي ذات السيطرة الذاتية على نفسها، فهي هي الرب، ولا إله سواها، إن هذين المبدأين مرفوضان أيضاً، ذلك أن الله أسمى من مخلوقاته، وأجل وأعلى من ملكوته، فهو خلو من خلقه، وخلقه خلو منه، وبينه وبين خلقه تباين في الصفات، ولا اشتراك إلا في الألفاظ التي لم توضع إلا في حدود إمكانية الخلق أنفسهم.

إن الحد الفاصل بين الله وبين الخلق التباين المطلق بينهما، فكل ما يجوز في الخلق يستحيل في الخالق وهكذا العكس»[٦٧].

وقد فصل سماحة السيد مختاره في نظرية الوجود في كتاب العرفان الإسلامي، ومبادئ الحكمة، وبحوث حول القرآن الكريم.

(٦٧) مصدر السابق ص ٨٦.

أهم المصادر

١- الأصفهاني، الميرزا مهدي، أبواب الهدى (مخطوط).
٢- الأصفهاني، الميرزا مهدي، مصباح الهدى في أصول الفقه، (مخطوط).
٣- آل ياسين، جعفر، صدر الدين الشيرازي.
٤- بيصار، الدكتور محمد، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، الشركة العالمية للكتاب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
٥- الجرجاني، السيد شريف، التعريفات، الطبعة الأولى، طهران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
٦- الحلي، العلامة الشيخ حسن بن يوسف بن مطهر، كشف المراد، الطبعة الأولى، مشهد الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
٧- الخرساني، محمد جواد بن المحسن، هداية الأمة إلى معارف الأئمة. الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، نشر وتوزيع: مؤسسة البعثة، قم المقدسة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
٨- الصدر، رضا، الفلسفة العليا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
٩- الزنجاني، السيد إبراهيم، بداية الفلسفة الإسلامية.
١٠- الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب، تحقيق: محمد خواجوئي، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران. ١٣٦٣هـ.ش.
١١- الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي، التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، الطبعة الأولى، جماعة

المدرسين، بقم المقدسة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
١٢- الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعريب: محمد عبدالمنعم الخاقاني، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ/١٩٨١م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- علي والفلسفة الإلهية، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان.
١٣- الطهراني، السيد هاشم الحسيني، توضيح المراد، تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد.
١٤- العاملي، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي، نظرية المعرفة.. المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، محاضرات سماحة الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩١م، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم المقدسة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
١٥- عبد المعطي، الدكتور علي، مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
١٦- العبد، الدكتور عبد اللطيف، التفكير المنطقي بين المنهج القديم والمنهج الحديث، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
١٧- عبدالقادر، د. ماهر، المنطق الاستقرائي، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
١٨- عبده، الشيخ محمد، نهج البلاغة، دار البلاغة، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة ١٩٨٩هـ.
١٩- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
٢٠- فضل الله، الدكتور مهدي، مدخل إلى علم المنطق، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
٢١- الكاشاني، محمد محسن الفيض، عين اليقين، الطبع الحجري منضماً بكتاب علم اليقين.

٢٢- الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب، أصول الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨١هـ.ق.
٢٣- المجلسي، العلامة الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان.
٢٤- المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، مؤسسة البلاغ، بيروت لبنان.
- بحوث في القرآن الحكيم، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، دار المشرق العربي الكبير، بيروت، البحرين، الكويت.
- التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩١م، دار الرائد العربي، بيروت لبنان.
- التمدن الإسلامي أسسه ومبادئه، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، انتشارات المدرسي، طهران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
- الفكر الإسلامي واجهة حضارية، الطبعة الخامسة، ١١٤٠٧هـ/١٩٨٨م، دار البيان العربي، بيروت، لبنان.
- القرآن حكمة الحياة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، دار الكلمة الطيبة، بيروت، لبنان.
- المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، دار البيان العربي، بيروت، لبنان.
٢٥- مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
٢٦- المصباح، الشيخ محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبدالمنعم الخاقاني، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩٠م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.
٢٧- المطهري، الشيخ مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة الشيخ مالك وهبي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت، لبنان.
٢٧- المظفر، الشيخ محمد رضا، أصول الفقه، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت لبنان.

٢٩- الميانجي، آية الله الشيخ محمد باقر الملكي، توحيد الإمامية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

٣٠- النشار، د. علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، دار النهضة العربية، بيروت لبنان.

٣١- اليزدي، د. مهدي الحائري، هرم الوجود.. دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن، ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، بيروت، لبنان، دار الروضة للطباعة والنشر.